

Søren Kierkegaard

Migajas filosóficas o un poco de filosofía

Edición y traducción de Rafael Larrañeta

Lectulandia

Traducida hace tiempo a la mayoría de los idiomas modernos, *Migajas filosóficas* se presenta en esta edición castellana, realizada por vez primera con rigor crítico a partir del original danés, con un reto diferente: los interrogantes suscitados por Kierkegaard encuentran ahora un eco singular. Se pregunta el autor por el origen de la verdad, desechando la respuesta subjetiva al modo de la reminiscencia griega y dudando de las posibilidades absolutas de la razón. La relación entre el alumno que interroga y el maestro que responde conduce a replantear nada menos que la consistencia del dato histórico frente a las decisiones transcendentes. Emerge así un concepto radical de libertad y una nueva manera de comprender esa pasión absoluta que desde la esfera creyente se denomina fe y desde el prisma de la filosofía se convierte en una especie de invitación a situarse en la diáspora del puro pensar.

Lectulandia

Søren Kierkegaard

Migajas filosóficas o un poco de filosofía

ePub r1.0
Titivillus 29.07.17

Título original: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*
Søren Kierkegaard, 1997
Traducción: Rafael Larrañeta

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

INTRODUCCIÓN

Rafael Larrañeta

Casi con espanto comencé la traducción de *Smuler*. Y no es que estuviera contagiado del temblor kierkegaardiano ante la existencia o frente a lo augusto. Llevo estudiando toda mi vida las obras y los papeles kierkegaardianos, creo haber llegado a un conocimiento más que mediano de su pensamiento, tengo contacto con la inmensa mayoría de los especialistas mundiales en el tema, pero eso no obsta para que la tarea de presentar en castellano el hermoso aunque complejo texto danés del pensador de Copenhague, se irguiera ante mi imaginación como una montaña infranqueable. Al finalizar mi versión, no me encuentro del todo insatisfecho, pero aún hubiese mendigado a mi editor un poco más de tiempo para redondear algún pasaje complejo. No es posible.

En esta introducción, que expresamente no he querido concebirla con excesiva prolijidad ni tecnicismos propios del especialista, me limitaré a presentar los rasgos más sobresalientes de tan importante obra y señalar algunas singularidades de nuestra edición. Como siempre se hace y con razón, rogamos al lector su benevolencia.

1. EL CONTEXTO

No repetiré los detalles de la biografía kierkegaardiana que son de sobra conocidos. Basta con situar *Philosophiske Smuler*[1] en el conjunto de la producción literaria y en el ámbito interno del pensamiento de Kierkegaard.

Las *Migajas filosóficas* aparecen a la luz el 13 de junio de 1844. Cuatro días después sería publicado el célebre *Concepto de la angustia*, una de las obras más conocidas en el mundo filosófico y sin duda la más difundida en España y Latinoamérica. Esa cercanía de fechas ha sido el motivo por el que ambas están reunidas en el mismo volumen (el cuarto) de las ediciones danesas originales.

La coincidencia en el tiempo de tan importantes textos es una muestra evidente de la intensidad del trabajo desplegado por Kierkegaard en esa temporada. El año anterior (1843) había iniciado sus publicaciones más serias con las dos partes de la obra *Enten-Eller*[2], aunque todavía tuvo energías para editar ese mismo año *Temor y temblor* y *La repetición*, acompañando todo ello de diversos *Discursos edificantes.* El año siguiente (1845) saldrá el grueso volumen de *Estadios en el camino de la vida*[3] y, un año más tarde (1846), la obra que él juzgaba como la continuación de *Smuler*, titulada *Postscriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas*[4]. Cuando publica *Smuler* acaba de cumplir Søren Kierkegaard 31 años.

Difícil es comprender cualquiera de los libros de Kierkegaard sin tener en cuenta el resto de su producción literaria. Para hacerlo inteligible podemos adelantar que en nuestro autor pueden distinguirse con bastante nitidez tres tipos de obras: unas de

carácter estético, otras de tinte filosófico y otro buen grupo de corte religioso.

No damos la lista detallada de todas ellas, pero sí resaltaremos entre las primeras *Enten-Eller* (con el editadísimo *Diario del seductor*, las reflexiones sobre la tragedia griega, el *Don Juan* de Mozart...), *Estadios en el camino de la vida,* los soliloquios acerca de su propia obra, los artículos periodísticos, etc. En todos ellos se ponen de relieve las facetas más ricas y creadoras del joven escritor.

En una especie de contrapunto se hallan los profundos y meditativos discursos religiosos, calificados por él mismo como «edificantes». No es exagerado decir que su pretensión fue convertirlos en la meta y significado ultimo de toda su reflexión pública. Se ha escrito tanto sobre ello que sobran nuevos comentarios. No conviene olvidar que en este conjunto se insertan obras tan enjundiosas como *Las obras del amor*, *Ejercitación en el cristianismo*, *Temor y temblor* y algunos capítulos de los libros más abstractos.

El tercer núcleo comprende las reflexiones filosóficas en torno a la repetición, la ética del individuo, los mencionados textos sobre la angustia, el libro *La enfermedad mortal,* así como *Postscriptum,* la tesis doctoral acerca de la Ironía en Sócrates y, por supuesto, la obra que tenemos entre manos: *Migajas.*

No ha de exagerarse esta parcelación temática. Somos defensores de una continuidad de sentido y de contenido en el vasto conjunto de los escritos kierkegaardianos, incluidos su *Diario* y el resto de los *Papeles.* Es cierto, sin embargo, que se nota un tono diferente en la manera de redactar unas u otras páginas. En contraste con el toque pagano, frívolo, romántico y atrevido de los ensayos estéticos, en las meditaciones cristianas (algunas de ellas están concebidas como sermones o prédicas) llama la atención el espíritu de recogimiento y piedad, pese a que a veces —pocas— se intercalen expresiones con resonancias «existencialistas» y casi fatalistas acerca de la vida.

Los tratados filosóficos contienen sobre todo argumentos de discusión, cuyos principales contendientes son Sócrates y Hegel, aunque también salen a la palestra Descartes, Leibniz, Lessing, Kant, Schelling y otros muchos, Como enseguida diremos, uno de los lemas fundamentales de Kierkegaard consiste en rescatar la existencia subjetiva de la pérdida sufrida con tanta especulación abstracta acerca del pensar. Como trasfondo resuena el interés por devolver a la fe cristiana la autenticidad singular de una decisión que carece de apoyo exclusivamente racional. Lo percibiremos en pequeñas dosis al presentar alguno de los capítulos del presente libro.

Esta estratificación de temas —si así podemos denominarla— se hace más curiosa y propensa a mil especulaciones al haber tomado Kierkegaard la decisión de firmar un buen número de sus obras con pseudónimos. Insistimos en el plural porque, al contrario de la mayoría de autores que asumieron un nombre supuesto (un solo nombre), Kierkegaard se apropia de variados sobrenombres como Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Vigilius

Haufniensis, Un Casado, Frater Taciturnus, Hilarius Bogbinder, Anticlimacus, Nicolaus Notabene. Numerosas monografías y artículos de buenos especialistas han intentado desentrañar las claves de esta sorprendente decisión. Lo único cierto es que las obras explícitamente religiosas adoptan la identidad verdadera y real (Søren Kierkegaard), lo cual confirma el propósito de dar un sesgo cristiano a su imagen oficial de escritor. Creemos que en cada momento, es decir, en cada obra contamos con la mejor herramienta para desentrañar el significado que encierra determinado pseudónimo y que no es otra que el propio contenido.

Eso acontece con *Migajas filosóficas.* El pseudónimo que lo subscribe es «Johannes Climacus», aunque tenemos la fortuna de contar además con el nombre especifico de S. Kierkegaard avalando bajo la figura de editor la obra en cuestión. Demos un pequeño rodeo para descubrir qué hay detrás de ese pseudónimo.

La curiosidad inicial se dirige a las obras firmadas con idéntico pseudónimo. Sólo encontramos una: *Postscriptum* quizás porque, ya lo hemos dicho, estaba concebida como continuación de las *Migajas.* Así lo certifica al comienzo y en el transcurso de aquella. Como antítesis contamos con otras dos (*La enfermedad mortal*[5] y *Ejercitación en el cristianismo*[6]) cuyo firmante se da a conocer como «Anticlimacus». La interpretación inmediata es fácil: *Migajas* y *Postscriptum* expresan las preocupaciones intelectuales y en buena parte vitales de un no-creyente, mientras *La enfermedad mortal* y *Ejercitación en el cristianismo* aparecen como la reflexión de un cristiano casi heroico.

El nombre mismo nos clarifica un poco más el asunto. Johannes Climacus existió realmente. Fue un asceta de la Antigüedad (579-649 de nuestra era), autor de *Scala Paradisi* y que Kierkegaard conocía, ya que en su *Diario* cita un dicho suyo acerca de los santos[7]. Pero el sentido no puede proceder solamente de ahí. Suponiendo que el ermitaño del Sinaí redactara su libro pensando en quienes pretendían trepar al cielo a base de los diferentes grados del saber, Kierkegaard lo aplica directamente a Hegel. El pensador alemán habría osado llegar al Absoluto a través del método dialéctico. De hecho tenemos un fragmento que dice: «Hegel es un Johannes *Climacus* que no escala los cielos como los gigantes saltando montañas y montañas, sino que *entra* en él a fuerza de sus silogismos»[8]. Por si no bastaran estas alusiones del *Diario,* tenemos a disposición un interesante documento muy crítico con la filosofía hegeliana, cuyo protagonista se llama precisamente «Johannes Climacus», añadiendo a modo de apelativo: «O de omnibus dubitandum est», y narra la historia de un joven que se entusiasmó tanto por la filosofía especulativa que estuvo a punto de perder la razón en el intento[9].

Es evidente que Kierkegaard está decidido a hacer un planteamiento absolutamente radical respecto de la filosofía de su tiempo, enfrentándola al reto de lo Absoluto, pero desde otras vertientes: interrogando por la propia existencia del pensador, hostigando acerca de la relación entre las decisiones históricas y el futuro eterno, reformulando el problema de la felicidad de modo directo y personal,

retrotrayendo la búsqueda de la verdad a su origen, etc. En *Migajas* (inmediatamente vamos a detectarlo) y de manera más prolija en *Postscriptum* pueden comprobarse la exactitud de estas indicaciones para las que Kierkegaard, haciendo gala de buen literato y fabulador, se sirve de personajes y figuras legendarias como Johannes Climacus.

Pese a lo mucho que mimó este texto y los inacabables soliloquios en torno a él haciendo como que discutía con alguno de sus lectores más críticos, *Migajas filosóficas*, cuya tirada editorial se limitó a 525 ejemplares, no tuvo apenas resonancia, sobre todo si lo comparamos con *Enten-Eller,* que había sido saludado por la crítica danesa como una gran novedad. De hecho sólo se vendieron 229 ejemplares en tres años y hubo que esperar a 1865 para que su hermano Peter Kierkegaard se decidiera a emprender una segunda edición. El propio Søren se duele del escaso eco de su obra y de por qué no habrá sido digna de ser recensionada por sus coetáneos cultos. Quizás está pensando en la enorme difusión alcanzada por *La esencia del cristianismo*, editada por L. Feuerbach en 1841 y que traspasó enseguida las fronteras alemanas[10].

Curiosamente esta obra fue poco estudiada por los críticos. Podemos comprobarlo en Heidegger, que menciona otras como *Concepto de la angustia* o los escritos edificantes[11], sin acordarse para nada de *Migajas*. Unamuno la conoce, pero se fija primordialmente en *Postscriptum*, del cual cita varios pasajes. Como luego indicaremos, en España ni siquiera había merecido el honor de ser contada entre las traducciones serias, de tal modo que apenas ha sido investigada por los especialistas hispanos.

2. EL CONTENIDO

El encabezamiento que figura en portada ya merece un breve comentario, puesto que nos da la pauta del tema fundamental planteado por Kierkegaard. La frase dice: «¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?». Estas palabras están inspiradas en Lessing, aunque nuestro autor les dé una versión diferente. Dice Lessing: « [...] las verdades históricas contingentes no pueden llegar a ser la prueba de verdades necesarias de razón»[12]. Kierkegaard volverá a tratar este asunto y lo que él llamará «el problema de Lessing» en *Postscriptum*[13], pero ya nos está indicando con ello cuál es el quicio de *Migajas*: la comunicación de la verdad en clave moderna superando —que no negando del todo— el planteamiento socrático.

La obra se divide en cinco capítulos, aunque el tercero tiene además un Apéndice y entre el IV y V capítulo sitúa Kierkegaard un «Interludio» con su propio «Apéndice». Como ahora veremos, en cada uno de estos apartados se incluye un

monólogo del autor dialogando y discutiendo con un supuesto interlocutor acerca de la confección del texto y sus contenidos. Seguimos el orden y el relato.

Después de abrir el libro con una especie de soliloquio plagado de referencias a los griegos —ambas cosas van a dar estilo propio a *Migajas*—, Kierkegaard se adentra en las cuestiones fundamentales. El Capítulo I arranca con una serie de interrogantes que reproducen el ambiente de los diálogos socráticos y la forma de buscar la verdad desde la doctrina de la reminiscencia. Las alusiones al «maestro Sócrates» reaparecen de continuo y le sirven para determinar cómo debe ser la relación entre maestro y discípulo: el maestro sólo es mera *ocasión* para la búsqueda de la verdad. Esto no acontece cuando surge un tipo de «Maestro» que en lugar de ocasión, se convierte en el dador de la *condición* para la adquisición de la verdad. Kierkegaard concluye: ese Maestro sólo puede ser Dios. Desde esta postura aparece la verdad como capaz de hacer libre al hombre que se había encadenado a sí mismo en la culpa[14]. Mas no sólo eso. También vemos ejemplos curiosos[15], la definición de libertad como «ser sí mismo»[16] y la importancia «decisiva» que concede al *instante*.

Después de hablar de la conversión como cambio y del sentido de un nuevo nacimiento, Kierkegaard se explaya en un monólogo acerca de lo que denomina su «Proyecto».

El Capítulo II se inicia de nuevo con Sócrates y no tiene inconveniente en insertar como de paso un encendido elogio hacia él. Toma de inmediato el tema, que luego hará tan suyo[17], del «amor infeliz» de un rey a una humilde muchacha y que aplicará al amor de Dios hacia los hombres. Emerge con ello la figura de Dios como siervo de los demás y la viva descripción de Dios en esa forma, la que históricamente atribuimos al fundador del cristianismo. Con ello ha encontrado motivo para comenzar a hablar del *escándalo* que, como más adelante se lee, es escándalo para la razón. Un segundo monólogo cierra el tema.

El Capítulo III se inicia también con referencias a Sócrates y a la grecidad, pero resaltando ahora que Sócrates supo detenerse cuando comprobó que la razón no podía ir más allá. La razón choca y es entonces, en ese choque insuperable, cuando se vislumbra la aparición de «lo desconocido». Kierkegaard da paso con naturalidad a Dios («el Dios», sonaría literalmente). Y ello le motiva a dedicar varias páginas (IV, 233-237) al problema de la existencia de Dios, con serias alusiones a Spinoza para concluir que, por un lado, la existencia de Dios no puede demostrarse al estar previamente presupuesta y que, por otro, la razón ha de pararse necesariamente al no serle posible pensar la diferencia. Sigue el monólogo y un Apéndice.

En este último Kierkegaard se esfuerza en describir el escándalo como «pasivo», aunque en realidad quiere insistir en el término de *paradoja*. Advierte que el título de este Apéndice es «Ilusión acústica» porque la paradoja *resuena* en el escándalo, «el escándalo *comienza a existir* con la paradoja»[18], revelándose así la importancia del instante «en torno al cual gira todo»[19]. También en este momento reserva un espacio

a sus monólogos.

En el Capítulo IV Dios aparece como tema predominante, pero en el trasfondo se intuye la presencia de Sócrates. Para el discípulo la aparición de Dios en la tierra es la enseñanza esencial que romperá en buena medida con los esquemas normales de contemporaneidad histórica, aunque Kierkegaard valore las ventajas propias de ser contemporáneo. No obstante sólo Dios da la condición para que el discípulo pueda aceptar ese mensaje. Vuelven los contrastes de la razón y la paradoja y, a la vez, la descripción del instante como una «decisión de eternidad»[20] y de la paradoja como «eternización de lo histórico e historización de lo eterno»[21]. Criticando lo que juzgaba como falaces apreciaciones de ciertos eruditos de su tiempo que creían poder llegar por sí solos al conocimiento de Dios[22], Kierkegaard concluye que sólo este maestro tan singular puede tener la iniciativa en el conocimiento *esencial* del discípulo. Sigue el monólogo.

A modo de «entremés» de teatro, aparece un Interludio filosófico de tono abstracto y nada fácil de leer, donde se adivinan muchas críticas a los filósofos contemporáneos. El tema abordado se refiere a la cuestión de Lessing y lo inicia con una reflexión sobre posibilidad y necesidad, de la cual se infiere que el devenir es obra de la libertad[23]. Lo histórico sigue teniendo una relación preferente con la libertad y se convierte en una especie de reduplicación del devenir. Incluso el pasado remite a una libertad como la del devenir, de tal manera que el historiador tendría que distinguirse «por su pasión hacia el devenir»[24]. Kierkegaard desea concluir en la fe, cuyas semejanzas con el devenir —sobre todo, su «ambigüedad»— le parecen obvias. Para Kierkegaard la fe no es un conocimiento más, sino un acto de libertad[25], supera en todo a la duda escéptica, conserva el sentido pleno del devenir y rompe las barreras del pasado y del futuro.

Un pequeño Apéndice insiste en que lo sustancial de la fe es creer que Dios ha existido históricamente.

El Capítulo V comienza distinguiendo los discípulos actuales («de segunda mano») de los contemporáneos por medio del hecho histórico primordial. Rechaza otra vez cualquier intento de «naturalizar» la religión y retorna a Sócrates para recordar que la fe exige renunciar a la razón. El monólogo versa sobre la contemporaneidad y cómo la fe siempre supone lucha.

Una «Moraleja» final de pocas líneas, donde no podía faltar Sócrates, resume los hitos cruciales de la obra.

Quedan aspectos fundamentales sin exponer, como la vigorosa reivindicación del sujeto humano, pero quien estudie detalladamente la obra descubrirá no sólo éste, sino otros muchos contenidos muy valiosos dentro de un discurso siempre singular y fascinante.

3. LA TRADUCCIÓN

a) *Traducción y notas*

Nuestra versión castellana está realizada directamente de la que hemos juzgado como mejor edición danesa de Kierkegaard. Hablamos de la segunda edición de las *Obras completas*. *Migajas filosóficas* se encuentra en el volumen IV, pp. 195-302. La referencia completa es la siguiente: *Søren Kierkegaards samlede Vaerker*, Udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København, Gyldendal, 1920-1936 (para los XV vols.). Esta edición lleva por fecha 1923. Los responsables de la edición indican (en IV, 196) que el texto está cotejado con el manuscrito original de Kierkegaard. Optamos por ella por creerla más fiel a la escritura de Kierkegaard y pese a que la letra gótica era una dificultad añadida para el traductor.

Es importante advertir que para utilidad de los estudiosos hemos situado el margen del texto castellano unas siglas (por ejemplo IV, 208) que remiten al volumen cuarto (IV) de *Kierkegaards samlede Vaerker* y al inicio de página numerada (208).

El cuerpo del texto aparece con algunas notas a pie de página y señaladas con un asterisco (*). Estas son del propio Kierkegaard. Los editores añadieron nuevas notas, que se encontraban al final del volumen. Las hemos completado y actualizado, quedando situadas también a pie de página, pero con numeración arábiga. Cuando las notas del editor son glosas a los comentarios del autor contenidos en un * y con meras referencias bibliográficas o con la traducción de algunos términos extranjeros, hemos optado por incorporarlas al texto encerrándolas entre corchetes.

Hemos respetado hasta la exageración la literalidad del original danés, aun cuando sufriera un poco la redacción castellana que cada lector puede mejorar. Pese a la longitud de algunos puntos, nunca hemos alterado la división de punto y aparte porque podía deformar el sentido intentado. Algunas veces nos hemos visto obligados a introducir punto y seguido o a cambiar el punto y coma, para no inducir a una falsa intelección del discurso. Hemos conservado también la parcelación de los capítulos y apartados, añadiendo sólo un *Contenido* que en esta edición de Drachmann no está insertado.

La traducción de palabras o pequeñas frases que Kierkegaard ha redactado en griego, latín, francés y alemán es igualmente responsabilidad nuestra. En el caso de términos repetidos (francés) o evidentes (latín) no hemos hecho versión alguna.

Las dificultades más importantes, además de algunos giros propios del danés, se refieren a cuatro palabras: *Lide*, que ya se indica en el lugar correspondiente[26]. *Discipel* y *Laerende*, que literalmente serían «discípulo» y «alumno», pero dados los juegos a que somete Kierkegaard esta categoría hemos optado por utilizar para ambos la palabra «discípulo». *Enkelt*, *Individet*, *Menneske* con algún adjetivo no son idénticos, especialmente *Enkelten*, que se entendería mejor como «el único». En el texto hemos tenido que resignarnos a traducirlo casi siempre por «hombre singular» o «individuo». Más complejo es aclarar la versión de *blive til* y cuya terminología en español corresponde a «devenir», «hacerse», «suceder», «acontecer», «tornarse en»,

etc. y *Tilblivelse*, sustantivo del devenir y con otros significados. Esto ocurre con más frecuencia en el *Interludio.* Como saben los críticos, el término subyacente es de gran importancia filosófica.

b) Otras traducciones

En otro lugar[27] ya indicamos las traducciones que conocíamos y que juzgábamos más solventes. Ahora, con un repaso tan ceñido y minucioso, nuestro juicio ha variado un poco, pero no retiramos aquella opinión. Seguramente fue C. Fabro quien mejor ha trabajó el original danés y a quien debo algunas sugerencias de esta Introducción.

No es éste el caso de una vieja versión en castellano que ha llegado a nuestras manos hace tres meses, pese a haberla buscado insistentemente. Se trata de S. Kierkegaard, *Fragmentos filosóficos*, trad., intr. y notas de A. Canclini, Casa Unida de Publicaciones (México) y Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1955. Como se ve, el título difiere de lo habitual y remite a algunas versiones inglesas que traducen *Smuler* por *Fragmentos.* El traductor A. Canclini tiene el valor de reconocer que su versión está realizada sobre una edición inglesa y dos francesas (p. 25). Eso explica algunas cosas. Pese al mérito de un esfuerzo tan temprano (1955), la edición resulta deficiente, en muchos casos errónea (me ahorro citar multitud de pasajes), en otros tantos ininteligible y desde el punto de vista científico totalmente inservible para un estudio correcto y serio del original.

c) Agradecimientos

Pese a estar «sólo» ante una traducción me veo obligado a expresar algunos agradecimientos. Sin tantos estímulos no hubiese llegado a término.

J. Watkin, magnífica conocedora de Kierkegaard, responsable del Centro kierkegaardiano en Australia y editora de *International Kierkegaard Newsletter*, creyó en esta posibilidad y durante mi larga estancia de 1987-1988 en Copenhague me animó a emprender tan compleja tarea. Arne Grøn, actual director del Instituto de Investigación de Søren Kierkegaard de la Universidad de Copenhague, se interesó vivamente por el proyecto desde mi visita investigadora a esa ciudad en 1993.

También mis compañeros de la Facultad de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, sobre todo los del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, me han proporcionado gran aliento en este arduo quehacer. Pero es el director de la editorial Trotta, Alejandro Sierra, y en buena medida el decano de Filosofía, Manuel Maceiras, quienes han tenido el mérito final al tomar la iniciativa y confiarme esta labor.

No puedo concluir sin explicitar una especial gratitud a mi familia, que ha colaborado de diversas maneras en el empeño, y de modo particular a mi hermano, Felipe Larrañeta, que ha tenido paciencia y esmero para corregir la redacción castellana.

Enero de 1997.

MIGAJAS FILOSÓFICAS
O
UN POCO DE FILOSOFÍA

por
Johannes Climacus

editado por
S. Kierkegaard

¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?[28].

Mejor bien colgado que mal casado.

(Shakespeare[29])

PREFACIO

Lo que aquí se ofrece es sólo un folleto, *proprio Marte, propriis auspiciis*, IV, 199
proprio stipendio[30] sin ninguna pretensión de participar en el quehacer científico, donde se adquiere derecho de paso, de tránsito, de conclusión, de presupuesto, de participante, de colaborador o seguidor voluntario, de héroe, aunque sea héroe relativo o al menos de trompeta primero. Esto no es más que un folleto y así quedará, incluso si yo mismo, como el Maestro de Holberg[31], *volente deo*, quisiera continuarlo con otros diecisiete; así permanecerá, igual que si quien escribe hojas sueltas escribiera otra más o enormes infolios. En todo caso la tarea está en relación con mis fuerzas, con alguien que, a ejemplo de aquel noble romano, *merito magis quam ignavia*[32], se niega a servir al Sistema, aunque se trate de un ocioso por indolencia, *ex animi sententia*, y lleno de sobrados motivos. Cierto es que tampoco deseo incurrir en απραγμοσυνη[33], considerada en todo tiempo —y especialmente en períodos de efervescencia— crimen de Estado; no en vano estaba castigada en la Antigüedad con pena de muerte. Mas supongamos ahora que con su injerencia incurriera en un delito mayor, germen de gran desconcierto, ¿no hubiese sido mejor que se ocupara sólo de sí mismo? Nadie consigue que su actividad pensante coincida felizmente con los intereses generales, tan felizmente que resulte difícil determinar hasta qué punto se ha servido de ellos para sí mismo o para la causa general. ¿No se quedó Arquímedes imperturbable contemplando sus círculos mientras
Siracusa era tomada, y no le dirigió al soldado que le mató aquellas IV, 200
hermosas palabras: *nolite perturbare circulos meos*[34]? Pero, para quien no haya sido tan afortunado, contaremos otro ejemplo. Cuando Corinto fue amenazada por el asedio de Filipo y todos sus moradores entraron en febril actividad: unos a limpiar sus armas, otros a trasladar piedras, otros a restaurar murallas, Diógenes, percatándose de ello, se ciñó presurosamente el manto y comenzó a hacer rodar su barril por las calles de arriba abajo con gran empeño. Cuando le preguntaron por qué lo hacía, respondió: estoy muy ocupado con mi barril, no quiero ser el único ocioso entre tanta gente aplicada. Semejante conducta no es en absoluto sofista; ya Aristóteles enseña con razón que el arte de los sofistas consiste en ganar dinero[35]. Tal comportamiento tampoco se presta a malentendidos, porque sería inimaginable que alguien hubiese podido tener la ocurrencia de considerar a Diógenes como salvador o benefactor de la ciudad —del mismo modo que es absolutamente imposible que a alguien se le ocurra (lo cual temo como la mayor amenaza para mi proyecto) dar a mi opúsculo un significado histórico-mundial o creer que su autor vaya a ser en nuestra querida capital

de Copenhague el esperado Salomón Goldkalb[36] del sistema—. De existir alguien capaz de tal proeza, tendría que ser en verdad estúpido. Probablemente a base de gritar todo el día en un coro disonante quedaría convencido una y otra vez de que comenzaba una nueva era, una nueva época, etc. Hasta tal punto estaría trastornado que le habría desaparecido *quantum satis*[37] el buen juicio y se le habría vaciado la razón de la que estaba bien dotado, con lo que podría hallarse en la suprema enajenación de una escandalosa locura, cuyos síntomas son los gritos, los gritos convulsivos y palabras como éstas: era, época, era y época, época y era, sistema. El estado de tan feliz personaje sería la exaltación irracional, porque viviría cada día, no como un veintinueve de febrero que vuelve cada cuatro años, sino como una fecha que retorna cada milenio. Entretanto el concepto, a modo de saltimbanqui de feria, tendría que cambiar a cada instante sus IV, 201
continuos trucos, hasta que el hombre cambiara. Líbreme el cielo, a mí y a mi opúsculo, de esa situación en la que uno de esos «tontos bulliciosos» logra inmiscuirse en mi dejadez autosatisfecha como autor de un folleto e impide a un buen y bienintencionado lector examinar con toda tranquilidad si hay algo en el folleto que le sea útil. Todo esto me lleva a la perplejidad trágico-cómica de tener que reírme de mi propia desgracia, del mismo modo que debió de reírse la noble ciudad de Fredericia[38], en medio de todo su pesar, cuando leyó en el diario la noticia de que había estallado un incendio: «sonó la señal de alarma, la bomba de incendios corrió velozmente a través de la calle». Ha de suponerse que sólo hay una bomba de incendios en Fredericia y sólo una calle, con lo que el periódico nos obliga a concluir que aquella bomba, en lugar de dirigirse al lugar del fuego, se dedicó a zigzaguear vertiginosamente por la calle. O bien ha de sobrentenderse que mi opúsculo no parece rememorar para nada a una señal de alarma ni que el autor esté dispuesto en modo alguno a hacer sonar esa señal.

¿Cuál es en definitiva mi opinión? Que nadie me pregunte por ella, y supuesto que la tenga, ¿puede haber algo más indiferente que saber cuál es? Tener una opinión es a la vez demasiado y excesivamente poco. Exige seguridad y hallarse bien en la existencia, como sucede en la vida terrestre donde no se permite tener mujer e hijos a quien ha de estar noche y día ocupado y sin tiempo para asegurar su subsistencia. Éste es mi caso en el mundo del espíritu, ya que siempre me he esforzado y me esfuerzo sólo en danzar bien al servicio de la idea, tanto como sea posible para gloria de Dios y para mi propio agrado[39], renunciando a la dicha doméstica y a la estima ciudadana, a la *communio bonorum*[40] y a la concordia de la alegría indispensables para gozar de una opinión. ¿Si tuviera un salario por ello, si como el servidor del altar comiera de lo que allí se deposita...[41]? Me hace gracia. A quien sirvo es suficientemente bueno, como dicen los capitalistas,

pero bueno en sentido distinto al que ellos entienden. Si, por el contrario, alguien quisiera ser tan cortés como para suponer que tengo una opinión, si llevara la galantería hasta el extremo de aceptar esa opinión porque era mía, todo ello me sentaría mal: por la amabilidad de tomar a un indigno como meta y por su opinión, ya que la suya no es diferente de la mía. Puedo arriesgar mi vida, puedo tomar a broma mi vida con toda su seriedad, pero no la de otro. De esto sí soy capaz, esto es lo único que puedo hacer por la idea, yo que carezco de erudición para brindársela: «casi no llega el curso para un dracma, para qué hablar de uno más amplio por 50 dracmas» (*Crátilo*)[42]. Únicamente poseo mi vida y la arriesgo de inmediato cada vez que se presenta la dificultad. En fin, la danza va ligera y puesto que la idea de la muerte es una danzarina infatigable —mi danzarina—, todo ser humano se me hace demasiado pesado. Por eso pido, *per deos obsecro*[43], que nadie se incline ante mí, porque entonces no danzaré. IV, 202

J. C.

Proposición IV, 203

La cuestión está planteada por el ignorante, quien ni siquiera sabe qué le ha movido a preguntar así.

Capítulo I

PROYECTO DE PENSAMIENTO

A

¿Hasta qué punto puede aprenderse la verdad? Comenzaremos con esta cuestión. ¿Era una cuestión socrática o ha surgido más bien de la pregunta socrática: puede aprenderse la virtud? Puesto que la virtud se define propiamente como conocimiento (cf. *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo).* Puesto que la verdad ha de aprenderse, tenemos que presuponer que no se halla ahí y que, en cuanto debe aprenderse, se la busca. Topamos con la dificultad hacia la que Sócrates dirigía la atención en el *Menón* (§ 80, *Conclusión)* presentándola como una «propuesta guerrera»: a un hombre le resulta imposible buscar lo que sabe y le es igualmente imposible buscar lo que no sabe, porque lo que sabe no puede buscarlo, pues ya lo sabe, y lo que no sabe tampoco puede buscarlo, pues ni siquiera sabe qué debe buscar. Sócrates resuelve la dificultad a través de la idea de que todo aprender y todo buscar es sólo recordar, de tal modo que el ignorante no necesita más que rememorar para llegar a ser consciente de lo que sabe. Así pues, la verdad no le es inculcada, pues estaba en él. Más adelante Sócrates desarrolla esta idea. En ella se concentra realmente el *pathos* griego, ya que se convierte en una IV, 204
prueba de la inmortalidad del alma —nótese bien el sentido retrógrado— o en una prueba de la preexistencia del alma[*].

En la anterior consideración se ve con qué maravillosa coherencia permanece Sócrates fiel a sí mismo y con qué arte ha realizado aquello que él había entendido. Él era y sigue siendo una comadrona, no porque él «no tuviera lo positivo»[*], sino porque percibía que esa relación es la más alta que un hombre puede tener con otro. Y en eso continuará teniendo plena razón por toda la eternidad; pues, aunque se diera un punto de partida divino, cuando se reflexiona sobre lo absoluto y no se flirtea con lo temporal, sino que, por el contrario, se renuncia desde el fondo del corazón a comprender ese medio-sentido que aparece como el deleite de los hombres y el secreto del sistema, la relación entre hombre y hombre permanece como la verdadera relación. Sócrates era, al revés de todos, una comadrona examinada por Dios mismo; la obra que llevó a cabo era una empresa divina (cf. la *Apología* de Platón[44]), aunque terminó siendo delante de los hombres un extraño (ἀτοπώτατος, *Teeteto*, § 149). Estaba divinamente previsto y IV, 205
Sócrates mismo lo comprendió, que Dios le prohibiera dar a luz (μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν, *Teeteto*, § 150); pues entre hombre y hombre la μαιευεσθαι es lo supremo, dar a luz le corresponde a Dios.

Desde la perspectiva socrática, cada punto de partida en el tiempo es *eo ipso* algo contingente, insignificante, una ocasión. El maestro tampoco es

más que eso y, si se da a sí mismo o da su enseñanza de otra manera, entonces no sólo no la da, sino que la quita y, en ese caso, ni es amigo del discípulo ni muchísimo menos su maestro. Esta es la profundidad del pensamiento socrático, ésta es la noble humanidad por él escrutada, sin entrar en mala ni vana compañía con las grandes cabezas, sino dando la impresión de hallarse íntimamente unido a un curtidor; por eso «pudo convencerse tan pronto de que la física no es cosa del hombre» y, por eso mismo, comenzó a filosofar sobre ética en los talleres y en las calles *(Diógenes* L., II, 5, 21), aunque filosofó de modo absoluto, quienquiera que fuera aquel con quien hablaba. Con medias ideas, con productos y cosas, con afirmar y negar, como debiendo cada uno algo a otro hasta cierto grado sin que luego sea hasta cierto grado, con fatuas palabras que aclaran todo, excepto qué es ese cierto grado, con todo eso no se va más allá de Sócrates ni se acerca uno al concepto de revelación, sino que se acaba en la cháchara. Desde la perspectiva socrática cada hombre es para sí mismo el centro y el mundo entero se centraliza en él, porque el conocimiento de sí es conocimiento-de-Dios. Así es como se entendió Sócrates y, en su opinión, así debería comprenderse cada hombre a sí mismo y así tendría que entender su relación con los demás, con permanente humildad e idéntico orgullo. Sócrates tuvo, al efecto, el coraje y la prudencia de bastarse a sí mismo, aunque siendo siempre en relación a los otros, incluida la gente más torpe, una mera ocasión. ¡Extraña magnanimidad, rara en nuestra época, en la que el pastor es algo más que el sacristán, en la que la mitad de los hombres se cree autoridad, pese a que todas esas diferencias y magnas autoridades estén mediatizadas por una locura conjunta y por un *commune naufragium!*[45]. IV, 206
En tanto un hombre no haya sido verdadera autoridad, nunca habrá regalado nada a otro, ni habrá logrado convertirlo de verdad en su cliente. Eso se consigue mejor de un modo que nunca falla: cuando un loco comienza a caminar, enseguida lleva a otros consigo.

Si se trata de aprender la verdad, que la haya aprendido de Sócrates, de Prodikos o de una sirvienta, sólo puede preocuparme históricamente o, si en mi exaltación me creyera Platón, poéticamente. Pero esa exaltación, por bella que sea, aunque la desee para mí, aunque todos ansíen la ευκαταφορια εις παθος[46] contra la cual los estoicos tan sólo podían alertarnos, aunque carezca de magnanimidad y de abnegación socrática para pensar en su nulidad, esa exaltación no es más que ilusión o, como diría Sócrates, una obscuridad en la que la diversidad terrestre germina casi voluptuosamente. Sólo desde el punto de vista histórico puede tener interés para mí que la doctrina de Sócrates o de Prodikos haya sido ésta u otra, ya que la verdad en que me apoyo estaba en mí mismo y de mí surgió, y ni el propio Sócrates hubiese podido dármela, de idéntico modo a como el cochero es incapaz de

arrastrar la carga de su caballo, aunque disponga de una fusta[*]. Mi relación con Sócrates o con Prodikos no puede preocuparme respecto a mi felicidad eterna, porque ésta me ha sido concedida retrospectivamente a partir de la posesión de la verdad que yo tenía desde el comienzo sin saberlo. Si pudiera soñar en toparme en la otra vida con Sócrates, con Prodikos o con la sirvienta, ni siquiera allí sería ninguno de ellos más que una ocasión. Sócrates lo expresa con intrepidez, afirmando de sí mismo que en los infiernos sólo desearía preguntar, porque la intención final de todo IV, 207
preguntar es que el propio interrogado posee la verdad y ha de alcanzarla por sí solo. El punto de partida temporal es una nada, pues en el instante mismo de descubrir que desde la eternidad había conocido la verdad sin saberlo, en ese mismo ahora el instante se oculta en lo eterno, de tal modo oculto allí dentro que, por así decirlo, tampoco podría hallarlo yo aunque lo buscara, porque no existe ningún Aquí o Allí, sino solamente un *ubique et nusquam*[47].

B

Si fuese de otra manera, el instante tendría un sentido decisivo en el tiempo, de tal modo que yo no podría olvidar instante alguno en el tiempo o en la eternidad, ya que lo eterno, que no existía antes, habría nacido en ese instante. Con este supuesto, haremos las siguientes consideraciones respecto a la pregunta de hasta qué punto puede aprenderse la verdad.

a) *El estado anterior*

Comenzamos con la dificultad socrática: cómo puede buscarse la verdad, dado que eso es prácticamente imposible tanto si la poseo como si no. Propiamente, el razonamiento socrático suprimía la disyunción al mostrar que en el fondo todo hombre posee la verdad. Ésa era su explicación y ya hemos visto lo que de ello se deriva por relación al instante. Ahora bien, para que el instante reciba un sentido decisivo, se hace preciso que quien lo busca no haya poseído la verdad justo hasta ese instante ni aun bajo la forma de ignorancia, porque, si no, el instante se tornaría sólo ocasión; ni siquiera debe ser él quien busca, pues así podremos expresar con mayor justeza la dificultad si no deseamos explicarla socráticamente. Quien busca ha de ser concebido como fuera de la verdad (no yendo hacia ella igual que un prosélito, sino huyendo de ella) o como no-verdad. Él es la no-verdad. Y en este caso, ¿cómo podría recordarla? ¿o en qué le ayudará recordar lo que no supo y en lo que tampoco puede reflexionar?

IV, 204

b) *El maestro*

Si el maestro tuvo que ser la ocasión para que el discípulo rememorara, entonces no puede contribuir ahora a que éste recuerde que en realidad ya conocía la verdad, puesto que el discípulo es la no-verdad. El maestro puede convertirse en ocasión para que aquél recuerde que es la no-verdad. Pero con ese convencimiento el discípulo estará más excluido de la verdad que cuando ignoraba que era la no-verdad. De este modo, despertándole el recuerdo, el maestro empuja al discípulo lejos de sí, aunque el discípulo, entrando dentro de sí mismo, no descubra que antes sabía la verdad, sino que descubra su no-verdad. A este acto-de-conciencia se aplica el lema socrático: el maestro es sólo ocasión, sea cual sea ésta, incluso si fuera un Dios, puesto que la propia no-verdad únicamente puedo descubrirla por mí mismo y, sólo al descubrirla *yo*, queda descubierta, aun cuando todo el mundo lo supiera. (En la hipótesis arriba indicada acerca del instante, ésta sería la única analogía con la tesis socrática.)

En cambio, si el discípulo ha de recibir la verdad, será preciso que el maestro se la acerque. Más todavía, ha de darle también la condición para comprenderla, porque si el propio discípulo fuera por sí mismo la condición para entender la verdad, entonces le hubiera bastado con recordarla. La condición para comprender la verdad es la misma que para poder interrogar sobre ella: condición y pregunta implican lo condicionado y la respuesta (si no fuera así, el instante sólo podría interpretarse socráticamente).

Pero quien da al discípulo no meramente la verdad, sino incluso la condición, no es un maestro. Toda enseñanza se funda, en definitiva, en que la condición esté presente. Faltando ésta, nada puede un maestro, porque en ese supuesto el maestro no tendría que transformar al discípulo, sino recrearlo antes de comenzar a enseñarle. Y eso no es posible a hombre alguno. Si pudiera acontecer, tendría que ser obra de Dios mismo.

Puesto que el discípulo existe, será porque ha sido creado y habrá que IV, 209
suponer que Dios le ha dado la condición para entender la verdad (pues, en caso diferente, antes no hubiera sido sino puro animal y el maestro que le dio la verdad, junto con la condición, le habría creado primeramente hombre). Mas si el instante ha de tener importancia decisiva (y si no se acepta esto,

nos anclamos en lo socrático), el discípulo ha de estar sin condición e incluso ser despojado de ella. Eso no puede haberlo causado Dios (sería una contradicción), ni siquiera por azar (sería contradictorio que lo más bajo pudiera superar lo más alto), eso tiene que haber sido provocado por él mismo. Si ha podido perder la condición no por razón de sí mismo y estar en estado de pérdida sin causa propia, estaría en posesión de la condición de modo accidental, lo cual es una contradicción, ya que la condición para la verdad es una condición esencial. La no-verdad no es sólo estar fuera de la verdad, sino estar en polémica con la verdad, lo que se expresa afirmando que él mismo ha perdido y pierde la ocasión.

El maestro es Dios mismo quien, actuando como ocasión, consigue que el discípulo recuerde que es la no-verdad y la causa de la propia culpa. ¿Cómo podríamos llamar a ese estado de ser la no-verdad y serlo por culpa propia? Llamémosle *pecado*.

El maestro es Dios, que da la condición y da la verdad. ¿Cómo podremos denominar a tal maestro? En eso sí estamos de acuerdo, en que hemos superado ampliamente la definición de maestro. Dado que el discípulo está en la no-verdad y que está ahí por sí mismo (según lo visto anteriormente no puede estar allí de otro modo), podría parecer que era libre, pues la libertad consiste en ser sí mismo. No obstante, está cautivo, encadenado y encerrado, porque ser libre para la verdad es estar encerrado, y estar encerrado en sí mismo equivale a estar encadenado. Pero si está encadenado a sí mismo, ¿no podrá desatarse por sí mismo ni liberarse? ya que lo mismo que me encadena, podría también liberarme cuando quisiera, y habiendo sido él, también él mismo lo lograría. Ante todo tendría que quererlo. IV, 210
Supongamos ahora que, impresionado al rememorar que su maestro le había proporcionado la ocasión de recordar (en principio eso jamás se olvida), supongamos, digo, que lo quiere. En ese caso (por el hecho de quererlo, lo puede por sí mismo), al haber permanecido encadenado en el antiguo estado y al haberse esfumado en el instante de la liberación sin dejar rastro, el instante no tendría significado decisivo y él habría ignorado que antes se había encadenado y que ahora se ha liberado a sí mismo[*].

Concibiéndolo de esta forma, el instante no tiene significación IV, 211
decisiva y eso era justamente lo que queríamos proponer como hipótesis. Conforme a ella, el discípulo no puede liberarse a sí mismo. (Así es, en efecto, porque usa la fuerza de la verdad al servicio de esa no-verdad en la que él es libre, de tal modo que crece el poder indisoluble de la no-libertad y le hace siervo del pecado.) —¿Cómo denominaremos a un maestro que le da de nuevo la condición y, con ella, la verdad? Llamémosle: *salvador*, porque salva al discípulo de la no-libertad, lo salva de sí mismo; *libertador*, porque libera a quien se había aprisionado a sí mismo, y nadie está tan terriblemente

cautivo y ningún cautiverio resulta tan imposible de quebrar, como aquel en que el individuo se retiene a sí mismo. Y todavía no está todo dicho, porque mediante la no-libertad el discípulo se ha hecho culpable de algo. Pero si el maestro le concedió la condición y la verdad, será también un *redentor*, porque aleja la ira que pesaba sobre la falta.

Jamás podrá olvidar el discípulo a este maestro, ya que en ese instante se hundiría otra vez en sí mismo, como aquel que, habiendo estado una vez en posesión de la condición, olvidó que existía Dios y cayó en la no-libertad. Si se encontrasen en la otra vida, el maestro podría conceder aún la condición a quien no la recibió, pero quien ya la había recibido sería distinto para el maestro. La condición es un depósito, del cual siempre es responsable de rendir cuentas el receptor. ¿Cómo llamaremos a este maestro? Un maestro puede apreciar si el discípulo ha hecho algún progreso o no, pero no IV, 212
puede juzgarle, puesto que ha de ser suficientemente socrático como para percibir que no puede dar lo esencial al discípulo. Ese maestro no es exactamente un maestro, es un *juez*. Aun cuando el discípulo se hubiese apropiado al máximo de la condición y hubiera profundizado en la verdad, nunca podría olvidar a aquel maestro o dejarlo desaparecer socráticamente, lo que es, por cierto, bastante más profundo que toda vana mezquindad y exaltación ilusoria. Sí, lo socrático sería lo más alto si «lo otro» no fuera la verdad.

Y ahora el instante. Este instante es de naturaleza especial. Es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante en el instante siguiente, y decisivo por estar lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: *plenitud en el tiempo*[48].

c) *El discípulo*

Cuando el discípulo es la no-verdad (si no, retornamos a lo socrático), sigue siendo hombre y, al recibir la condición y la verdad, no se transforma en aquel primer hombre que ya era: se hace otro hombre, pero no en sentido frívolo, como si fuera otro de la misma cualidad que antes, sino convirtiéndose en un hombre de otra cualidad o, si así podemos llamarlo, en un hombre *nuevo*.

Mientras era la no-verdad, estaba continuamente alejándose de la verdad; en el instante de recibir la condición, su camino tomó la dirección contraria, es decir, se volvió. Llamemos a este cambio *conversión*, aunque esa palabra no se haya usado hasta ahora. Por eso la hemos elegido: para no confundir, puesto que ha sido inventada para designar el cambio de que hablamos.

Mientras estaba en la no-verdad por culpa propia, esa conversión no podía acontecer sin que fuera aceptada por su conciencia o sin ser consciente él mismo de que era por su culpa. Con esta conciencia se despide del IV, 213
estado anterior. Pero ¿cómo podría despedirse sin pena en el alma, aunque esa tristeza sea por haber permanecido tanto tiempo en el anterior estado? Llamemos a esa pena *arrepentimiento*, porque ¿qué es el arrepentimiento sino mirar atrás acelerando la marcha hacia aquello que está delante?

Mientras estaba en la no-verdad, una vez recibida la condición y la verdad, se operó en él un cambio como del no-ser al ser. Este paso del no-ser al ser es como el de un nacimiento. Quien existe no puede nacer y, sin embargo, éste nace. Vamos a denominar a ese paso *renacimiento*, porque por medio de él viene de nuevo al mundo como si fuera un nacimiento: como hombre singular, desconociendo del todo el mundo en que ha nacido, hasta si está habitado o habitan en él otros hombres. Uno puede bautizarse *en masse*, pero nunca puede renacer *en masse*[49]. El renacido no debe nada a nadie —igual que quien con ayuda de la mayéutica socrática se engendró a sí mismo, olvidando cualquier otra cosa en el mundo y no debiendo nada a nadie en el más profundo sentido— el renacido, en cambio, debe todo al maestro divino y así como éste olvidó a todo el mundo por él, así él debe olvidarse a sí mismo por ese maestro.

Si, por consiguiente, *el instante* debe tener significado decisivo —a no ser que estemos hablando en sentido socrático, digamos lo que digamos con muchas y singulares palabras e incluso si creemos, sin comprendernos a nosotros mismos, que hemos superado ampliamente a aquel sencillo sabio que juzgó entre Dios, el hombre y él mismo de manera incorruptible[50], de manera aún más incorruptible que Minos, Eaco y Radamanto[51]— si el instante, decimos, ha de tener valor decisivo, entonces la ruptura está hecha y el hombre no puede volver atrás, no puede jugar a recordar lo que trae la

memoria en el recuerdo y es absolutamente incapaz con las propias fuerzas de poner a Dios de su parte.

¿Pero puede ser pensado lo aquí expuesto? No queremos apresurarnos IV, 214
a responder, pues no sólo es responsable de la respuesta quien por lo prolijo de su consideración nunca llega a responder, sino también quien muestra una admirable rapidez en responder, sin guardar la deseable lentitud en examinar la cuestión antes de resolverla. Por tanto, antes de responder, deseamos preguntar a quién corresponde contestar al interrogante. ¿Puede ser pensado el hecho de haber nacido? Sí, por qué no.

Pero ¿quién ha de pensarlo: el nacido o el que no ha nacido? Lo último es evidentemente un absurdo que a nadie puede pasársele por la cabeza, pues el [no] nacido no puede tener esa idea. Cuando el nacido se concibe como nacido, piensa obviamente en ese paso del no ser al ser. Así ha de referirse también al nuevo nacimiento. ¿O este asunto se vuelve más arduo por el hecho de que el no-ser previo al nuevo nacimiento contenga más ser que el no-ser anterior al nacimiento? ¿Y quién debe pensarlo? Tendrá que ser el renacido, pues si lo hiciera un no-renacido sería absurdo. ¿No sería, en efecto, bastante ridículo que tuviera esa idea un no-renacido?

Si un hombre está originalmente en posesión de la condición para comprender la verdad, entonces —por el hecho de pensar que Dios existe— existiría también él mismo. Si está en la no-verdad, tiene que pensar eso de sí mismo y el recuerdo no le podrá ayudar más que a pensar en ello. Sólo el *instante* decidirá si ha de ir más lejos (aunque el instante ya se ha mostrado activo al hacerle ver que él es la no-verdad). Si no lo entiende, habrá que remitirle a Sócrates, aunque, con su pretensión de haberle superado ampliamente, causará gran desazón a aquel sabio, como les sucedía a aquellos que, cuando les sonsacaba alguna idiotez (ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι), se ponían tan furiosos con él que deseaban literalmente
morderle (cf. *Teeteto*, § 151). El hombre se hace consciente de haber IV, 215
nacido en el *instante*, puesto que su estado anterior, al que no debe referirse, era el de no-ser. Se hace consciente de su nuevo nacimiento en el *instante*, pues su estado anterior ciertamente era el de no-ser. Si su estado anterior hubiera sido el ser, el instante no hubiese tenido en ningún caso significado positivo, como antes se dijo. Mientras todo el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante. ¡Qué milagro! ¿O no es algo sumamente patético pasar del no-ser al ser?

¡He aquí mi proyecto! Alguien podría decir: «Éste es el más ridículo de todos los proyectos o, mejor, tú eres el más ridículo de todos los que hacen proyectos, pues, aunque alguien proyecte una tontería, siempre queda como

verdad que él la ha proyectado, pero tú te comportas como un vagabundo que pide dinero para mostrar una región visible a todos; eres como el hombre que, a cambio de dinero, enseñaba por la tarde un carnero que podía contemplarse gratis por la mañana paseando en campo abierto».— «Quizás sea así y por eso me escondo avergonzado. Pero, admitiendo que yo sea tan ridículo, déjame volver a intentarlo con un nuevo proyecto. La pólvora se inventó hace muchos siglos y sería irrisorio pretender haberla inventado. ¿Pero sería ridículo creer que alguien la ha inventado? Mira, voy a ser tan cortés como para admitir que tú has inventado mi proyecto, ¡más cortesía no puedes pedir! Si lo niegas, ¿negarás que alguien, esto es: un hombre, lo ha inventado? En tal caso, estoy tan cerca de haberlo inventado como cualquier otro hombre. Y ahora no te enfadas conmigo por atribuirme algo que IV, 216
pertenece a otro hombre, sino que te enfadas porque me atribuyo algo que no corresponde a nadie, y te enfadarías exactamente lo mismo si deseara imputarte falsamente a ti el invento. ¿No es curioso que exista algo que quien lo conoce sepa que no lo ha inventado sin que ese *Huus-forbi*[52] se detenga ni pueda detenerse, aunque pase por todos los hombres? No obstante, esa cosa tan singular me fascina en alta medida, porque me proporciona la prueba de la exactitud de la hipótesis y me la demuestra. Sería realmente absurdo exigir a un hombre que descubra por sí mismo lo que no existe. Ese paso es el del nuevo nacimiento, el del no ser al ser. Poco importa que lo haya comprendido después, porque saber usar la pólvora y descomponerla en sus elementos no equivale a haberla inventado. Enfádate conmigo y con cualquier hombre que presuma de haberlo inventado, pero no tienes por qué enfadarte con la idea».

Capítulo II

DIOS COMO MAESTRO Y SALVADOR
(Ensayo poético)

Consideremos por un momento a Sócrates que fue también un maestro. Nació en determinado ambiente, fue educado en el pueblo al que pertenecía y, al percibir en la madurez una llamada y un impulso dentro de sí, comenzó a enseñar a los otros a su estilo. Después de haber vivido una temporada como simple Sócrates, cuando el tiempo le pareció oportuno se presentó como el maestro Sócrates. Igual que se dejó influir por las circunstancias, del mismo modo intervino luego en ellas. Llevando a término su misión, dio satisfacción tanto a su exigencia interior como a lo que otros hombres exigían de él. Así entendido —y así lo entendió Sócrates—, el maestro se sitúa en una relación de intercambio, en la cual vida y ambiente son ocasiones para hacerse maestro y, a su vez, éste es ocasión para que los otros IV, 217
aprendan algo. Su relación es siempre tanto autopática como simpática. Sócrates también lo comprendió así y, por ello, no quiso aceptar honores, dignidades ni dinero por su enseñanza[53], porque juzgaba con una integridad semejante a la de un difunto. Rara simplicidad, rara en nuestros días, en que las grandes sumas de dinero y los laureles de gloria no son suficientemente grandes y deslumbrantes para recompensar el esplendor de la enseñanza y en que, a la vez, todo el oro y el honor del mundo son la recompensa de la enseñanza ¡porque poseen idéntico valor! Nuestra época —eso se da por supuesto— tiene lo positivo. Sócrates, en cambio, carecía de lo positivo. Pero observa bien si esa carencia aclara aquella estrechez suya, motivada por estar celoso de lo humano y por disciplinarse a sí mismo con el mismo celo divino con que disciplinaba a otros y con el que amaba lo divino. Nada es superior a lo que existe entre un hombre y otro. El discípulo es la ocasión para que el maestro se comprenda a sí mismo. El maestro es la ocasión para que el discípulo se comprenda a sí mismo. Después de morir, el maestro nada tiene que reclamar del alma del discípulo, igual o menos que el discípulo no puede reclamar al maestro responsabilidad alguna. Si me imaginara ser Platón, si me latiera el corazón tan fuertemente como a Alcibíades[54] o con más fuerza incluso que a los Coribantes[55] escuchando a Sócrates, si mi admiración apasionada no pudiera satisfacerse sino abrazando a ese magnífico hombre, entonces Sócrates se reiría de mí y me diría: «Querido, tú eres un amante pérfido, porque quieres divinizarme a causa de mi saber, ser quien mejor me haya entendido y convertirte en alguien de cuyo abrazo de admiración nunca pueda liberarme. ¿No serás un seductor?». Y si yo no quisiera entenderlo, entonces su fría ironía me

arrastraría a la desesperación, al explicarme que me debe tanto como yo le debo. ¡Rara honradez que a nadie engaña, ni siquiera halla su felicidad en ser engañado, rara en nuestros días, cuando todos van más allá de Sócrates, tanto IV, 218
en apreciarse a sí mismos como en beneficiar al discípulo y ser sensibles a la adulación y hallar placer en los paños calientes de la admiración! ¡Rara fidelidad que a nadie seduce ni siquiera a quien emplea todo el arte de seducir en ser seducido[56]!

Dios no tiene necesidad de discípulo para comprenderse a sí mismo y ninguna ocasión puede mudarlo hasta el punto de estar más proclive en la ocasión que en la decisión. ¿Qué podría empujarle a mostrarse? Tiene que moverse y continuar siendo lo que Aristóteles llama ακινητος παντα κινει[57]. Se mueve a sí mismo y lo hace sin necesidad, se mueve como si no pudiera soportar el silencio y tuviera que prorrumpir en palabras. Pero si se mueve a sí mismo y no lo hace por necesidad, ¿qué le mueve sino el amor, ya que éste no halla satisfacción a la necesidad fuera de sí, sino dentro de sí? Su decisión, que no está en relación de reciprocidad con la ocasión, ha de existir desde la eternidad, aunque, al cumplirse en el tiempo, se convierte precisamente en *el instante*, porque donde ocasión y ocasionado se corresponden uno a otro como el grito a la respuesta en el desierto, allí jamás aparecerá el instante, pues el recuerdo lo devorará en su eternidad. El instante aparece justamente por la relación de una decisión eterna con un instante diferente. Si no fuera así, retornaríamos a lo socrático y no tendríamos ni Dios, ni decisión eterna, ni instante.

Dios tiene que decidirse a ello por amor desde la eternidad. Y si su amor era la causa, el amor ha de ser también la meta, porque sería una clara contradicción que Dios tuviera un móvil fundamental y una meta que no se le corresponde. El amor ha de dirigirse al discípulo y la meta será vencerle, puesto que sólo en el amor se iguala lo diferente y sólo en la igualdad y en la unidad hay inteligencia. Sin perfecta inteligencia el maestro no es Dios, a no ser que el móvil deba buscarse en el discípulo que no desea aquello que se le ha posibilitado.

Pero este amor es fundamentalmente infeliz, ya que ambos son muy IV, 219
desiguales, y lo que parece fácil —que Dios pueda hacerse comprensible— no resulta tan sencillo, si él no quiere reducir la diferencia a nada.

No queremos apresurarnos. Si alguien cree que, en lugar de llegar a lo decisivo, perdemos el tiempo, nos consolaremos pensando que de ello no se infiere que nuestro trabajo sea en vano. — En el mundo se habla a menudo del amor infeliz y todos entienden lo que esa palabra significa: los enamorados no logran unirse y los motivos pueden ser varios. Hay otra forma de amor infeliz, ésta de la que hablamos ahora y para la que no podría hallarse en las relaciones terrestres ninguna analogía perfecta, aunque

podamos imaginárnosla en la tierra hablando un rato de manera impropia. La infelicidad no consiste en que los enamorados no puedan unirse, sino en que tampoco pueden comprenderse. Esta pena es infinitamente más profunda que esa otra de la que hablan los hombres, porque esta desdicha apunta al corazón y hiere por toda la eternidad, no como la otra infelicidad, que sólo afecta a lo exterior y a lo temporal y que para los magnánimos no es sino una broma sobre esos enamorados que no pueden unirse en el tiempo. Esa pena infinita tan profunda pertenece esencialmente al ser superior, pues sólo él puede comprender simultáneamente la incomprensión. En sentido propio pertenece única y exclusivamente a Dios, porque ninguna relación humana puede proporcionar una analogía válida. Con todo, vamos a insinuar una a fin de servir de estímulo al alma en la comprensión de lo divino.

Imaginemos que había un rey enamorado de una humilde muchacha. Puede ser que el lector ya haya perdido la paciencia, al escuchar un comienzo nada sistemático y similar al de un cuento. ¡Ah! Es cierto que al erudito Polos le aburría que Sócrates hablara siempre de comida, de bebidas, de médicos y de vulgaridades parecidas[58]. ¿Pero no tenía Sócrates —como todos los demás— la ventaja de dominar desde la infancia los conocimientos rudimentarios más imprescindibles? ¿Y no sería deseable —aunque eso IV, 220
sobrepasa con mucho mis energías— que yo pudiera fijarme en comidas y bebidas sin necesidad de incluir a reyes, cuyos pensamientos no son como los de cualquier otro, aun cuando sean regios? Todo esto no es excusa para mí que sólo soy poeta y que ahora, recordando un bello dicho de Temístocles[59], deseo desplegar el tapiz de mi narración, a fin de que no quede oculto el trabajo dejándolo enrollado. Imaginemos, por tanto, que había un rey enamorado de una humilde muchacha. El corazón del rey estaría limpio de ese saber que tanto se pregona en voz alta, ignoraría las dificultades que descubre la razón para aprisionar el corazón y que dan suficiente trabajo a los poetas como para hacer necesarias sus fórmulas mágicas. Su decisión era fácil de realizar, porque todos los funcionarios estatales temían su cólera y no se atrevían a murmurar nada, los Estados vecinos temblaban ante su poder y no dejaron de enviar legados con parabienes para el enlace; ningún cortesano servil de esos que se arrastran por el polvo intentó herirle para no poner en peligro la propia cabeza. ¡Que se templen las arpas, que comiencen los cantos del poeta, que todo sea fiesta, mientras el amor festeja su triunfo, porque el amor es superior cuando une a iguales, pero se hace triunfador cuando iguala en el amor lo que antes era distinto! De pronto surgió en el alma del rey una preocupación, porque ¡quién sino un rey que pensara como tal podía soñar en ello! A nadie confió su preocupación, pues todos los cortesanos le hubieran dicho: «Majestad, vos habéis realizado una obra tan buena con la muchacha que jamás podrá

agradecéroslo durante toda su vida». El cortesano hubiera desatado la cólera del rey hasta tal punto que le habría mandado ajusticiar por ofensa de lesa majestad contra la amada y ello hubiese ocasionado un nuevo disgusto al rey. En solitario, dentro de su corazón, daba vueltas a su preocupación: ¿llegaría a ser feliz la muchacha? ¿lograría confianza para no acordarse jamás de lo que el rey quería olvidar: que él era el rey y que ella había sido una humilde muchacha? Porque si eso sucediera, si se despertara este recuerdo y alejara alguna vez su pensamiento lejos del rey como del rival afortunado, si se encerrara en el ensimismamiento de una pena oculta o si ésta pasara alguna vez sobre su alma como la muerte sobre el sepulcro, ¿dónde quedaría la IV, 221
gloria del amor? En tal caso, seguro que hubiera sido más feliz permaneciendo en su refugio, amando a alguien semejante, resignada en su humilde choza, pero tranquila en su amor, confiada mañana y tarde. ¡Qué gran exceso de dolor hallamos aquí, madurado y vencido por el peso de su fecundidad, esperando sólo el tiempo de la cosecha, cuando el pensamiento del rey debe rumiar toda la mies de la tristeza! Porque, aunque la muchacha hubiese estado contenta de no haber llegado a nada, el rey no podría estar satisfecho, ya que la amaba y era más duro para él ser su benefactor que perderla. Y si ella no pudiera ni siquiera entenderle —porque, cuando hablamos desafortunadamente de lo humano, podemos suponer una diferencia de espíritu que haga imposible la comprensión— ¡qué profunda pena quedaría latente en este amor infeliz! ¿Y quién se atrevería a despertarla? Ciertamente ningún hombre la padecerá, pues tendríamos que remitirlo a Sócrates o a quien, en un sentido más hermoso, tiene el poder de igualar lo diverso.

Si *el instante* ha de tener un significado decisivo (y sin ello retornamos a lo socrático, aunque creamos ir más allá), el discípulo está en la no-verdad y lo está por culpa propia. Con todo, es objeto del amor de Dios que quiere ser su maestro y cuya preocupación es conseguir la igualdad. Si ésta no se logra, el amor se torna infeliz y la enseñanza, sin sentido, ya que no consiguen entenderse entre sí. Se dirá acaso que eso puede resultarle indiferente a Dios, puesto que no necesita del discípulo, pero se olvida o, mejor, se demuestra ¡ay! cuán lejos se está de comprenderle, esto es: se olvida que ama al discípulo. Del mismo modo que la preocupación del rey sólo puede encontrarse en un alma regia y la multitud de lenguajes humanos no alcanza a nombrarla, de igual modo la palabra humana es tan egoísta que no desea atisbar un dolor semejante. Por eso Dios se ha reservado esto: el insondable dolor de saber que puede alejar de sí al discípulo, prescindir de él, saber IV, 222
que el discípulo está abocado por culpa propia a la perdición, que puede dejarle hundirse —y saber hasta qué punto resulta casi imposible mantener firme la franqueza del discípulo, sin la cual la comprensión y la igualdad

desaparecen y el amor se vuelve infeliz. Quien ni siquiera atisba este dolor, es una pobre alma, sólo comparable a una pequeña moneda que no lleva la imagen del César ni la de Dios[60].

Ésta es, por consiguiente, la tarea asignada. E invitaremos al poeta, si no estaba invitado en otra parte, si no es de esos que se expulsa de la casa del dolor junto con los flautistas y otros alborotadores[61], y si ha de estallar la alegría. La tarea del poeta es hallar una solución, un punto de unión en el que la comprensión del amor se realice en verdad, en el que la tristeza de Dios se consuele de su dolor, porque éste es un amor insondable que, como no se muestra satisfecho con el objeto de amor, quizás deseara en su locura proclamarse feliz.

A) La unidad se realiza por una ascensión. Dios quisiera atraer al discípulo hacia sí, enaltecerlo, alegrarlo con un gozo milenario (pues mil años son para él como un día[62]), y en el desbordamiento de la alegría hacerle olvidar la incomprensión. ¡Ay, sí! El discípulo quizás esté muy dispuesto a sentirse feliz así. Y como le sucedió a aquella humilde muchacha, ¿no sería hermoso lograr de repente la felicidad por el hecho de haberse fijado los ojos de Dios en él, no sería magnífico ayudarle a tomar todo en vano, seducido por su propio corazón? El rey ya había percibido la dificultad. Era un buen conocedor de los hombres como para entender que en el fondo la muchacha estaba engañada, lo cual es siempre terrible, cuando uno ni siquiera sospecha que está como fascinado por los cambios de vestimenta.

La unidad podría realizarse si Dios se apareciera al discípulo, aceptara IV, 223
su adoración y le llevara a olvidarse de sí mismo. De igual modo el rey podría haberse mostrado a la humilde muchacha en todo su esplendor, hubiera podido elevar el sol de su magnificencia sobre su choza, hacerlo resplandecer sobre la zona por donde él apareciera y llevarle a olvidarse de sí misma en rendida admiración. ¡Ay!, quizás eso hubiera satisfecho a la muchacha. Pero el rey no podía darle esa satisfacción, no quería su glorificación, sino la de la muchacha. Por ello su pena era tan pesada que ella no lo comprendía, aunque fue más gravoso para él engañarle. Dar a su amor una expresión imperfecta fue a sus ojos un engaño, aun cuando nadie lo entendió y los reproches intentaron herir su alma.

Por este camino el amor no se hace feliz. Quizás sí y en apariencia el del discípulo y el de la muchacha, pero no el del maestro ni el del rey, a quien ningún engaño pueden contentar. La alegría de Dios consiste en vestir a los lirios con mayor magnificencia que a Salomón[63], pero si pudiéramos hablar de comprensión, el lirio se encontraría en una penosa ilusión si, al contemplar sus nobles ropajes, pensara que las vestiduras son el motivo de ser amado. Ahora está contento en el prado jugueteando con el viento, tan despreocupado como su soplo. En cambio, conocer todo aquello lo ajaría y no tendría confianza para levantar la cabeza. Esa sería la pena de Dios, pues el brote del lirio es tierno y pronto se troncha. Pero si el instante tiene

importancia decisiva, ¡qué inefable se vuelve su pena! Había un pueblo que entendía mucho de lo divino. Este pueblo pensaba que ver a Dios era morir[64] — ¡Quién entiende esta contradicción del dolor: no revelarse es la muerte del amante, revelarse es la muerte del amado! ¡Oh!, la mente de los humanos suspira a menudo por el poder y la fuerza, y su pensamiento los busca de continuo como si, alcanzándolos, lo aclarara todo, sin sospechar que en el cielo no sólo hay alegría, sino también pena: ¡qué duro es tener que rehusar al discípulo que se desea con todo el alma y tener que rehusarlo porque es el amado!

B) Así, pues, la unidad debe obtenerse de otra manera. Queremos recordar de nuevo a Sócrates: ¿qué era su ignorancia sino una expresión de unidad para el amor al discípulo? Esa unidad, como hemos visto, era al mismo tiempo verdad. Si *el instante* ha de tener importancia decisiva (—)[65], esta unidad no es en absoluto la verdad, ya que el discípulo todo lo debe al maestro. Así como socráticamente entendido el amor del maestro sólo sería el de un engañador si dejara al discípulo continuar en la convicción de que le debe realmente algo y no de que el maestro tenía el deber de ayudarle a valerse por sí mismo, de igual modo el amor de Dios, cuando quiere ser maestro, no debe ser meramente ayudador, sino engendrador, porque hace nacer al discípulo o, como nosotros lo hemos llamado, al re-nacido, indicando con esta palabra el paso del no-ser al ser. La verdad consiste en que el discípulo le debe todo y esto es lo que torna la comprensión tan difícil: ser reducido a la nada sin ser aniquilado, deberle todo y permanecer confiado, entender la verdad al tiempo que la verdad lo hace libre[66], captar la culpa de la no-verdad y celebrar de nuevo la confianza en la verdad. Entre hombre y hombre ser ayudador es lo supremo, pero engendrar está reservado a Dios, cuyo amor es *engendrador*, no aquel amor engendrador del que tan bellamente habla Sócrates en una ocasión festiva[67]. Este no expresa la relación del maestro al discípulo, sino la relación del autodidacta a lo bello, por cuanto prescindiendo de la belleza difundida contempla lo bello en sí y por sí, y genera bellas y nobles palabras y pensamientos, πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτει διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ (*Banquete*, §210 D). En este aspecto sí vale afirmar que engendra y produce aquello que desde tiempo atrás había llevado en su interior (§209 C). Tiene la condición en sí mismo y la producción (el nacimiento) es sólo el resultado de lo que estaba dado, por lo cual en este nacimiento el instante es de nuevo devorado en el mismo ahora por el recuerdo. Quien nace muriendo más y IV, 225 más, menos y menos puede decir que nace, porque a él se le recuerda con más y más claridad que existe. Y quien engendra manifestaciones de lo bello, no las engendra, sino que deja que en él las engendre lo bello por sí mismo.

Si la unidad no puede realizarse por una elevación, habrá que intentar conseguirla por un abajamiento. Pensemos ahora que el discípulo es *x*. En esta *x* también ha de estar incluido lo más humilde porque, si Sócrates no logró armonizarse en absoluto con las buenas cabezas, ¿cómo podría Dios hacer diferencia alguna? Para que pueda realizarse la unidad, Dios tendrá que hacerse semejante a él. Y, en efecto, desea mostrarse igual al más humilde. Pero el más humilde es quien ha de servir a los otros. Por tanto, Dios quiere mostrarse en la figura de *servidor*. Esta forma de siervo no es como si un rey se pusiera encima una capa de pobre que, por sentarle mal, delatara al rey, ni tampoco como el ligero atuendo veraniego de Sócrates[68] que con casi nada de tejido cubre y a la vez destapa. Esta forma de siervo es su verdadera figura. Eso es lo insondable del amor: desear ser igual al amado no por juego, sino en serio y en verdad. Y esa es la omnipotencia decisiva del amor: lograr lo que ni Sócrates ni el rey lograron, con lo cual su figura no fue sino una especie de engaño.

Mira, ahí está él —Dios—. ¿Dónde? Allí, ¿no lo ves? Es Dios y no tiene donde apoyar su cabeza[69], y no se atreve a apoyarla en hombre alguno para que no se escandalice. Es Dios y su paso es más cauteloso que si le llevaran los ángeles, no para que su pie no tropiece[70], sino para no hundir a los hombres en el polvo escandalizándose de él. Es Dios y sus ojos reposan inquietos sobre el género humano, porque el tierno brote del individuo puede troncharse tan rápidamente como la hierba. ¡Qué vida! ¡Puro amor y puro dolor! ¡Querer expresar la unidad del amor y no ser comprendido, temer IV, 226
la perdición de todos y no poder salvar en verdad ni siquiera a uno! ¡Puro dolor, mientras los días y las horas del discípulo que confía en él, están repletas de pena! Así es como está Dios sobre la tierra, hecho semejante al más humilde por su omnipotente amor. Sabía que el discípulo era la no-verdad, ¡si éste estuviera errado, si cayera y perdiera la confianza! ¡Oh, soportar el cielo y la tierra con un «hágase» omnipotente, de tal modo que todo pueda hundirse de golpe si falta la menor partícula de tiempo! ¡Cuánto más fácil es eso que soportar la posibilidad de escándalo del género humano, cuando por amor se ha hecho su salvador!

La forma de siervo no era apariencia. Por eso Dios tenía que sufrir todo, aguantar todo, probar todo: hambre en el desierto, sed en el suplicio, ser abandonado en la muerte, absolutamente igual al más humilde —mira, ¡he aquí al hombre![71]—. Porque su sufrimiento no es sólo el sufrimiento de la muerte, sino que toda esa vida es una historia de sufrimiento. Este es el amor que sufre, el amor que, incluso necesitado, lo da todo. ¡Admirable resignación! Incluso el más pequeño de los discípulos pregunta inquieto: ¿me amas realmente? Él sabe dónde acecha el peligro y sabe también que cualquier otra forma sería para él un engaño, aun cuando el discípulo no lo

entienda.

Cualquier otra revelación era para el amor un engaño, porque, o bien tendría que haber efectuado primero un cambio en el discípulo (pero el amor no cambia al amado, sino que se cambia a sí mismo) y haberle ocultado que ello era necesario, o bien seguir ignorando con ligereza que toda comprensión es engañosa (esa es la no-verdad del paganismo). Cualquier otra revelación era para Dios un engaño. Y aunque mis ojos tuvieran más lágrimas que la pecadora arrepentida[72], y aunque cada una de mis lágrimas fuera más preciosa que todas las de la pecadora perdonada, y aunque yo encontrara un lugar más modesto que sus pies, y aunque pudiera sentarme de modo más modesto que una mujer cuyo corazón ha elegido lo único necesario[73], y aunque le amara más lealmente que un siervo fiel que le ama hasta su última gota de sangre, y aunque fuera más atractivo a sus ojos IV, 227
que la más pura de las mujeres, si yo le pidiera cambiar su decisión, mostrarse de otra forma, perdonarse a sí mismo, me miraría y diría: Hombre, ¿a ti qué te importa? ¡Atrás! ¡Tú eres Satanás[74], aunque no lo comprendas! O si alzase una vez su mano para mandar y eso sucediera, y yo quisiera creer que le entiendo mejor o le amo mejor, entonces le vería llorar sobre mí y le oiría decir: ¡Hasta qué punto has podido serme infiel y contristar mi amor! ¡Tú sólo amas al omnipotente que hace milagros, no a quien se humilla a sí mismo en igualdad contigo!

La forma de siervo no era apariencia. Por eso expiró en la muerte y abandonó luego la tierra. Y aunque mi dolor fuera más profundo que el de la madre cuando una espada atravesó su corazón[75], y aunque mi posición fuera más temible que la del creyente cuando la fuerza de la fe se quiebra, y aunque mi miseria fuera más digna de compasión que quien crucifica su esperanza y no tiene tras de sí más que la cruz, si yo quisiera pedirle que se perdonara a sí mismo y se volviera atrás, entonces le vería triste hasta la muerte[76] y triste también por mi causa, pues su sufrimiento tendría que serme provechoso y su pena sería que yo no podía entenderle. ¡Qué amargo cáliz[77]! Más amargo que la ignominia es el temor de la muerte para el amado, «¿cómo será para el inmortal? ¡Agria bebida, más agrio que el vinagre[78] es refrescarse en la incomprensión del amado! ¡Qué consuelo sufrir como culpable por necesidad, pero qué será sufrir como inocente! Así habla el poeta, porque cómo podría ocurrírsele que Dios se revelara de ese modo para provocar la más temible decisión, cómo podría ocurrírsele jugar alegremente con el dolor de Dios, fingir engañosamente amor para ocultar la ira.

¿Y no tiene el discípulo suerte ni parte en esta historia de sufrimientos, aun cuando su suerte no sea la del maestro? De suyo así tendría que ser. IV, 228

La causa de todo este sufrimiento es el amor, y precisamente porque Dios no está celoso de sí mismo, sino que quiere ser semejante en el amor al más humilde. Cuando se planta una bellota en un tiesto de barro, éste se rompe; cuando se echa vino nuevo en odres viejos[79], éstos revientan, ¿qué sucederá cuando Dios se implante dentro de la debilidad del hombre, si éste no se hace hombre nuevo y nuevo vaso? ¡Qué difícil es ese devenir, qué penoso y parecido a un duro alumbramiento! ¡Y qué frágil es la relación de comprensión y cuán cerca está a cada instante de la incomprensión, cuando la angustia de la culpa quiere turbar la alegría del amor! ¡Cómo no ha de hallarse esta relación de comprensión en el temor, cuando es menos temible caer sobre el rostro, mientras las montañas tiemblan por la voz de Dios[80], que sentarse junto a él como junto a un igual, aun cuando el anhelo de Dios sea que nos sentemos así junto a él!

Si ahora me dijese alguien: «Lo que has compuesto es el plagio más vil que pueda hallarse, pues no es ni más ni menos que lo que cualquier niño sabe», entonces yo tendría que escuchar no sin vergüenza que soy un mentiroso. ¿Pero qué significa el más vil? Todo poeta que hurta, hurta ciertamente de otro poeta, con lo cual todos somos igualmente viles, pero mi hurto es menos perjudicial porque se descubre con mayor facilidad. Ahora bien, ¿quién es el poeta? Si fuera tan cortés como para considerar que tú, que me juzgas, eres el poeta, seguro que te enfadarías. Quizás no hay poeta, aunque haya poema, lo cual sería muy curioso, como si se oyera la flauta y no hubiera flautista[81]. ¿O acaso será este poema como un proverbio, que no es atribuible a nadie porque es como si toda la humanidad lo hubiese compuesto? ¿O quizá has calificado mi plagio de vil, porque no lo he IV, 229
hurtado a un hombre concreto, sino que lo he robado al género humano y porque, orgulloso, aunque sólo sea un hombre individual e incluso un vil ladrón, me doy el aire de ser el género humano en su totalidad? Entendidas así las cosas, si hiciera la ronda por todos los hombres, si todos lo conocieran y todos supieran que no lo han compuesto, ¿podría concluir que lo ha creado el género humano?[82]. ¿No sería extraño? Porque si lo hubiera compuesto el género humano, entonces podría afirmarse que cualquiera estaba igualmente cerca de haberlo creado. Sería algo espinoso en lo que todos nosotros estaríamos implicados, mientras que al principio todo parecía estar fácilmente decidido con tu escueta y enojada afirmación: que mi poema era un vil plagio y tenía que avergonzarme de oírlo. Quizás no se trata de un poema y no lo ha hecho un hombre concreto, ni tampoco el género humano y entiendo ahora por qué llamaste a mi obra vil plagio, porque no lo he hurtado de un hombre determinado ni del género humano, sino que lo he

hurtado de la divinidad. E igual que como blasfemo se lo he robado sabiendo que yo sólo era un hombre concreto e incluso un vil ladrón, del mismo modo me di el aire de ser Dios. Querido, ahora te comprendo del todo y comprendo que tu cólera es justa. Mas mi alma se conmueve con un nuevo asombro y se llena de adoración, pese a que también se habría maravillado si hubiese sido un poema humano. Es verdad que el hombre podía imaginarse en igualdad con Dios o en igualdad de Dios consigo mismo, pero no podía concebir que Dios se imaginara en igualdad con el hombre. Si Dios no ha dado ningún signo, ¿cómo podría ocurrírsele la idea de que un Dios feliz pudiera necesitarle? Este es un pensamiento perverso o, mejor, un pensamiento tan abyecto que no podía surgir en él, aun cuando al confiárselo Dios, se postrara diciendo: esta idea no ha nacido en mi corazón[83] y la encuentro milagrosamente bella. ¿No es milagroso todo esto? ¿No es esta palabra una feliz palabra profética en mis labios? Porque, como ya he dicho y como tú mismo dices sin querer, estamos ante *un milagro*. Y ya que IV, 230
estamos ambos ante el milagro y el silencio solemne no puede ser turbado por las rencillas humanas sobre lo mío y lo tuyo, y la voz majestuosa apaga infinitamente las disputas sobre lo mío y lo tuyo, perdóname el extraño error de haberlo compuesto. Fue un error: el poema era tan diferente de cualquier poema humano que no era un poema sino *un milagro*.

Capítulo III

LA PARADOJA ABSOLUTA
(Un capricho metafísico)

Aunque Sócrates procuró con todas sus fuerzas reunir todo el saber del hombre y conocerse a sí mismo, y aunque a través de los siglos ha sido considerado como el hombre que mejor conoció al hombre, sin embargo confesó que la razón por la cual estaba poco dispuesto a pensar sobre la naturaleza de seres como Pegaso y las Górgonas era porque tampoco tenía muy claro si él mismo (conocedor del hombre) era un monstruo más extraño que Tifón[84] o, por el contrario, un ser tan afable y simple que era partícipe por naturaleza de algo divino (*Fedro*, § 229 E). Esto parece una paradoja. Pero no hace falta pensar mal de la paradoja, porque paradoja es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo. Pero la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida. Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir algo que ni siquiera puede pensar. En el fondo esta pasión del pensamiento está presente por doquier en el pensamiento, incluso en el de un individuo concreto, aunque ni siquiera esté pensando y a causa de la costumbre no lo descubra. Como IV, 231 explican los naturalistas, así es también el camino humano: una caída continua, pero el hombre comedido y formal que por la mañana va a su despacho y por la tarde a casa, pensará probablemente que es una exageración, ya que su paso hacia adelante es mediación[85]. ¿Cómo podría ocurrírsele que cae continuamente cuando camina derecho tras su nariz?

Para poder comenzar, hagamos una audaz proposición: supongamos que sabemos qué es el hombre[*]. Tenemos aquí el criterio de verdad *buscado*, *puesto en duda*, *postulado* o *fecundado* en toda la filosofía griega. ¿Y no es curioso que suceda esto con los griegos? ¿No es un modelo escueto del significado de la grecidad, un epigrama escrito por sí mismo y con el cual se le conoce mejor que con esos prolijos tratados tantas veces escritos sobre ella? Así pues, la proposición es digna de aceptarse sobre todo por otra razón que ya hemos explicado en los dos capítulos anteriores: si se explica a Sócrates de modo distinto a como lo hemos hecho, habrá que ver si no se cae en la trampa del antiguo o tardío escepticismo griego. Si no se mantiene la teoría socrática sobre el recuerdo y que todo hombre individual es hombre, entonces se presenta Sexto Empírico[86], presto a hacer no sólo difícil, IV, 232 sino imposible, el paso que se halla en «aprender». Y Protágoras comienza donde aquel acaba, afirmando que todo es a la medida del hombre[87],

entendiendo con ello que él es medida para los demás y bajo ningún concepto en el sentido socrático de que el individuo es ni más ni menos que la medida para sí mismo.

Sabemos, por tanto, qué es el hombre y este saber cuyo valor voy a subestimar menos que nadie, puede continuamente crecer y llenarse de significado, llegando a ser incluso la verdad. Pero la razón se detiene, como hizo Sócrates[88], porque ahora se despierta la pasión paradójica de la razón que desea un choque y que, sin darse cuenta del todo, quiere su propia pérdida. Así acontece con la paradoja del amor. El hombre vive imperturbable, de pronto se despierta la paradoja del amor propio como amor hacia el otro, hacia lo que le falta (el amor propio se halla en el fondo o va al fondo[89] en todo tipo de amor, por lo cual, si deseamos pensar en una religión de amor, ésta de modo epigramático podría desear establecer una condición como verdadera y aceptarla como dada: amarse a sí mismo para mandar después amar al prójimo como a sí mismo). Igual que el amante es transformado por esta paradoja del amor tanto que casi no se reconoce a sí mismo (lo atestiguan bien los poetas que son los abogados del amor, lo atestiguan los propios amantes incluso quienes sólo permiten a los poetas tomar su palabra, no su situación), del mismo modo aquella presentida paradoja de la razón actúa a su vez en el hombre y en el conocimiento de sí de tal manera que él, que creía conocerse a sí mismo, ya no sabe con precisión si quizás no es un complejo animal más raro que Tifón o si posee en su esencia una parte más dulce y más divina (σκοπῶ οὐ ταῦτα, ἀλλα ἐμαντόν, εἲτε τι θηρὶον ὢν τυγχάνω πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἑπιτεθυμμενον, εἲτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ξῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφον μοίρας φύσει μετέχον[90], *Fedro*, § 230 A).

¿Pero qué es eso desconocido con lo que choca la razón en su pasión IV, 233
paradójica y que turba incluso el autoconocimiento del hombre? Es lo desconocido. No es algo humano, puesto que lo conoce, ni tampoco otra cosa que conozca. Llamemos a eso desconocido *Dios*. Esto que le damos es sólo un nombre. Querer probar que eso desconocido (Dios) existe, apenas se le ocurre a la razón. Si Dios no existe, entonces es imposible demostrarlo, pero si existe, entonces es una locura querer demostrarlo, pues en el momento en que comienzo la demostración, lo he supuesto no como algo dudoso —eso es lo que una suposición no puede ser, ya que es suposición—, sino como algo establecido, porque en caso contrario no hubiera comenzado, ya que se entiende fácilmente que todo esto se haría imposible si Dios no existiera. Si pienso, en cambio, que con la expresión «demostrar la existencia de Dios» quiero demostrar que lo desconocido que existe es Dios, entonces me expreso de una manera poco afortunada, pues con ello no demuestro nada y mucho menos una existencia, sino que desarrollo una

determinación conceptual. En general querer demostrar que algo existe es una cosa difícil y lo que resulta peor para los osados que a ello se atreven, quien se dedica a hacerlo no ha de esperar notoriedad ninguna. Todo el proceso de la demostración se torna siempre en otra cosa, se convierte en un desarrollo ulterior de la conclusión de la cual infiero que lo supuesto, aquello que estaba en cuestión, existe. Por tanto, no concluyo siempre en la existencia, sino que concluyo de la existencia en la que me muevo, sea en el mundo de lo palpable y sensible, sea en el mundo del pensamiento. No demuestro, por ejemplo, que existe una piedra, sino que algo que existe es una piedra; el tribunal no demuestra que existe un delincuente, sino que demuestra que el acusado, que existe, es un delincuente. Tanto si se llama a la existencia *accesorium* como si se le llama eterno *prius*[91], nunca puede demostrarse. Tomémonos tiempo, no tenemos motivo para andar con prisas como quien, preocupado por sí mismo, por Dios o por cualquier otra cosa, tiene que apresurarse a demostrar que existe. Cuando así es, ya lo creo que hay razón para apresurarse, especialmente si el interesado se ha dado IV, 234 sinceramente cuenta del peligro de que él mismo o lo que está en cuestión no exista antes de lograr demostrarlo, a no ser que abrigue dolosamente el secreto pensamiento de que ciertamente existe, lo demuestre o no.

¿No sería altamente extraño que alguien quisiera demostrar la existencia de Napoleón a partir de los hechos de Napoleón? Su existencia explica bien los hechos, pero los hechos no demuestran *su* existencia, al menos que haya sobreentendido previamente la palabra «*su*» de modo tal que esté supuesto con ello que existe. Es verdad que Napoleón es sólo un individuo y que no ha lugar a una relación absoluta entre él y sus actos, de forma que cualquier otro podría haber realizado los mismos hechos. Quizás de ello depende que no pueda deducir de los hechos la existencia. Si a los hechos los llamo hechos de Napoleón, entonces la demostración es superflua, porque ya la he nombrado; si lo ignorara, nunca podría demostrar que los hechos son de Napoleón, sino (de manera puramente ideal) que son de un gran general, etc. Cierto, entre Dios y sus actos existe una relación absoluta y Dios no es un nombre, sino un concepto, quizás de esto deriva que su *essentia involvit existentiam*[*]. Las obras de Dios no las puede hacer más que Dios. Muy IV, 235 bien, pero ¿cuáles son las obras de Dios? Los hechos a partir de los cuales quiero demostrar su existencia no existen de inmediato ni mucho menos. ¿O acaso se halla ante nuestras narices la contemplación de la sabiduría en la naturaleza, la bondad o la sabiduría en la providencia? ¿No topamos aquí con las más terribles turbaciones y no resulta imposible permanecer tranquilo con todas esas turbaciones? A partir de este orden de cosas ciertamente no demostraré la existencia de Dios y, aunque comenzara, jamás lo lograría y tendría que permanecer siempre *in suspenso*, porque de repente

podría acaecer algo tan espantoso que echase a perder mi pequeña prueba. Por consiguiente, ¿a partir de qué hechos demuestro? De los hechos considerados idealmente, esto es: de los que no se manifiestan inmediatamente. Entonces no demuestro desde los hechos, sino que sólo desarrollo la idealidad que había presupuesto; confiando en *ella* me IV, 236 arriesgo incluso a afrontar todas las objeciones aun aquellas que no han sido formuladas. En cuanto comienzo he presupuesto la idealidad y he supuesto que conseguiré llevarla a cabo. ¿Y qué es eso sino que he supuesto que Dios existe y que propiamente comienzo confiando en él?

¿Y cómo ahora aparece la existencia de Dios por una prueba? ¿Acontece todo tan sencillamente? ¿No sucede aquí lo mismo que con las muñecas cartesianas[93]? En cuanto suelto la muñeca se pone de pie. En cuanto la suelto, tengo que soltarla de nuevo. Lo mismo con la demostración. Mientras la sostengo (es decir, mientras continúo probando), la existencia no aparece sin otra razón que por estar ocupado en probarla; mas en cuanto suelto la prueba, la existencia está ahí. El hecho de soltar es también algo, es *meine Zuthat*[94]. Por breve que sea —no se necesita que sea más largo— no tendría que tenerse en cuenta este pequeño instante, puesto que es un *salto*. Por pequeño que sea este momento, aunque fuese en el mismo ahora, este mismo ahora tendría que tomarse en cuenta. En el caso de que se haya olvidado, me serviré de la narración de una pequeña anécdota para mostrar que existe. Crisipo hacía experimentos para lograr detener atrás o adelante un sorites en la nueva condición. Carnéades no podía comprender en qué momento iba a acontecer que esa condición nueva apareciera realmente. Crisipo le dijo que podía detenerse un instante en la cuenta y entonces, entonces... —entonces podría comprendérsele mejor. Pero Carnéades le respondió: te ruego que no te molestes por mí; puedes no sólo parar, sino tumbarte a dormir, te ayudaría mucho. Cuando despiertes, comenzaremos de nuevo donde quedaste[95]. Así nos sucede aquí: lo mismo ayuda dormirse por nada que dormirse para nada.

Cuando se quiere demostrar la existencia de Dios (en sentido diverso IV, 237 al de ilustrar el concepto de Dios y sin la *reservatio finalis* que hemos expuesto: que la misma existencia surgida de la prueba aparece por un salto), éste demuestra a falta de otra cosa algo que ni siquiera necesita prueba y que en todo caso nunca será mejor, ya que el necio afirma en su corazón: no existe Dios[96]; pero quien dice en su corazón o dice a los hombres: «espera un poco que te lo demostraré», ¡cuán rara sabiduría posee![*]. Si en el instante en que comienza la prueba se siente igualmente indeciso sobre si Dios existe o no, entonces no lo demuestra y, si se halla así al comienzo, entonces nunca llegará a comenzar, en parte por el temor de no llegar a conseguirlo porque quizás Dios no existe, y en parte porque no tiene nada por donde comenzar. —En la Antigüedad apenas se habrían ocupado de tal

asunto. Sócrates al menos que —como se dice— formuló la prueba físico-teleológica para la existencia de Dios, no se comportaba así[97]. El presupone siempre que Dios existe y con este presupuesto busca entretejer la naturaleza con la idea de intencionalidad. Si alguien le hubiera preguntado por qué se comportaba así, habría respondido que no tenía tanto coraje como para arriesgarse en tal viaje de descubrimiento sin haber tenido asegurado tras de sí que Dios existía. Con la palabra de Dios lanza una especie de lazo para capturar la idea de intencionalidad final, ya que la naturaleza misma ingenia muchos espantajos y evasivas para confundir.

La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe. La inteligencia no va más allá, pero tampoco puede en su paradoja dejar de llegar hasta allí y ocuparse de ello, ya que querer expresar su relación con eso desconocido, diciendo que no existe, no encaja, pues esa declaración encierra justamente una relación. ¿Pero qué es eso desconocido? Porque decir que es Dios para nosotros significa simplemente que es lo desconocido. Afirmar de él que es lo desconocido IV, 238
porque no se le conoce e incluso si pudiera conocérsele no podría expresarse, no satisface a la pasión, aunque ésta haya concebido rectamente lo desconocido como límite. El límite es precisamente el tormento de la pasión, pese a ser a la vez su acicate. En todo caso no puede ir más allá tanto si se atreve a una salida *via negationis* como *via eminentiae*[98].

¿Qué es, por tanto, lo desconocido? Es el límite al cual se llega siempre y, visto de esa manera, cuando se sustituye la definición de movimiento con la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente. Pero es lo absolutamente diferente para lo cual no hay indicio alguno. Definido como lo absolutamente diferente parece estar a punto de revelarse, mas no es así, ya que la razón no puede ni siquiera pensar la diferencia absoluta. En efecto, ella no puede negarse absolutamente a sí misma, pero se ocupa de ello y piensa la diferencia en sí misma tanto como la piensa respecto de sí; tampoco puede elevarse absolutamente por encima de sí misma y sólo piensa la elevación sobre sí como la piensa respecto de sí. Si lo desconocido (Dios) no permanece únicamente como límite, entonces un único pensamiento se funde en muchos pensamientos acerca de lo diferente. Lo desconocido está entonces en una διασπορά[99] y la razón tiene una grata elección entre lo que está en su mano y lo que la imaginación puede inventar (lo monstruoso, lo ridículo, etc., etc.).

Pero esta diferencia no se mantiene. Cada vez que eso sucede, se trata en el fondo de algo arbitrario; muy en lo hondo, en el temor de Dios, acecha insensata la caprichosa arbitrariedad de saber que él mismo ha creado a Dios[100]. Si la diferencia no se mantiene por no haber distintivo, entonces

ocurre con la diferencia y con la igualdad lo que con tales oposiciones dialécticas: que son idénticas. La diferencia que se adhiere estrechamente a la razón la confunde tanto que no se conoce a sí misma y termina con toda lógica tomándose a sí misma por la diferencia. En cuanto a las IV, 239
invenciones fantásticas, el paganismo ha sido suficientemente exuberante. En cuanto concierne a la última suposición puesta de relieve que es la autoironía de la razón, quiero sólo resaltarla con un par de toques sin atender a si ha existido históricamente o no. Existe un hombre particular, parece igual a los demás hombres, crece igual que los demás hombres, se casa, tiene un oficio, se preocupa como hace todo hombre del sustento para el día de mañana, porque puede ser muy hermoso vivir como los pájaros del cielo[101]; pero no está permitido, si se tiene aguante para ello, morir de hambre o vivir de los bienes de otro y puede acabar en la mayor desdicha. Este hombre es a la vez Dios. ¿Cómo lo sé? Sí, no puedo saberlo pues tendría que conocer a Dios y la diferencia, y la diferencia no la conozco porque la razón la ha hecho igual a aquello de lo que difiere. Así, pues, Dios ha llegado a ser el más temible impostor, puesto que la razón se ha engañado a sí misma. La razón ha llegado a tener a Dios lo más cerca posible, y sin embargo está igualmente lejos.

Quizás alguien dirá: «Eres un fantasioso, lo sé muy bien, pero no creas que va a pasárseme por la cabeza preocuparme por tamaña fantasía, tan extraña y ridícula que jamás se le ha ocurrido a nadie, y sobre todo tan absurda que sería necesario vaciar todo lo que tengo en mi conciencia para discurrirla». «Puedes hacerlo, con toda seguridad: ¿Pero será justificable que desees mantener en tu conciencia todos los presupuestos y quieras pensar que razonas sobre tu conciencia sin presupuestos? ¿No negarás las consecuencias de lo expuesto: que la razón, al definir lo desconocido como lo diferente, yerra finalmente y confunde la diferencia con la igualdad? Mas de ello parece derivar otra cosa: que el hombre antes de llegar a saber algo en verdad sobre lo desconocido (Dios), debe saber que es diferente de él, IV, 240
absolutamente diferente de él. Por sí misma la razón no puede llegar a saberlo (esto es autocontradicción, como hemos visto); si ha de lograr saberlo, tiene que conseguir saberlo de Dios, y si logra saberlo no puede entenderlo y por lo tanto no puede llegar a saberlo, porque ¿cómo podría entender lo absolutamente diferente? Si esto no es claro de inmediato, se hará más claro en las consecuencias, porque si Dios es absolutamente diferente del hombre, entonces el hombre es absolutamente diferente de Dios, pero ¿cómo podrá entenderlo la razón? Parece que estamos aquí ante una paradoja. El hombre necesita de Dios sólo para llegar a saber que Dios

es diferente y es entonces cuando consigue saber que Dios es absolutamente diferente de él. Pero que Dios haya de ser absolutamente diferente del hombre no puede tener su fundamento en lo que el hombre debe a Dios (pues desde ese punto de vista está emparentado con él), sino en lo que se debe a sí mismo o en aquello que le ha hecho culpable. ¿Dónde está, entonces, la diferencia? ¿Dónde sino en el pecado, puesto que la diferencia, la absoluta, ha de ser responsabilidad del hombre mismo? Todo esto lo hemos expuesto anteriormente diciendo que el hombre era la no-verdad y que lo era por culpa propia; y estábamos de acuerdo en broma, aunque también en serio, que era demasiado pedir al hombre que descubriera esto por sí mismo. Ahora hemos descubierto de nuevo lo mismo. El conocedor de hombres[102] se queda casi perplejo consigo mismo al chocar con lo diferente; ni siquiera sabía apenas si era un monstruo más extraño que Tifón o había algo divino en él. ¿Qué le faltaba entonces? La conciencia de pecado que probablemente podía enseñar tan poco a otro hombre como otro hombre a él; sólo Dios podía —si hubiese querido ser maestro—. Pero ciertamente lo quiso, tal como hemos supuesto, y para serio quiso ser semejante a un individuo concreto a fin de que pudiera entenderle del todo. De esta manera la paradoja se hace aún más terrible, o más bien la misma paradoja tiene una duplicidad por medio de la cual aparece como lo absoluto: negativamente, resaltando la diferencia absoluta del pecado, y positivamente buscando IV, 241
suprimir esta diferencia en la igualdad absoluta.

¿Puede pensarse tal paradoja? No nos precipitemos. Cuando el debate trata acerca de la respuesta a una cuestión, no se disputa como en las carreras, porque quien gana no es la rapidez sino el acierto. La razón no lo piensa ni tampoco se lo imagina y, cuando se hace público, no puede comprenderlo y sólo percibe que se convertirá con seguridad en su ruina. Desde este punto de vista la razón tiene mucho que objetar, y por otro lado la razón quiere en su paradójica pasión su propia pérdida. Mas esta ruina de la razón la desea también la paradoja, de tal modo que ambas están de acuerdo; pero este acuerdo sólo se hace presente en el instante de la pasión. Veamos la relación del amor, aunque no sea más que una imagen imperfecta. El amor de sí es el fundamento del amor, pero en el grado supremo de su pasión paradójica desea su propia pérdida. Esto lo desea también el amor sensual y de este modo esas dos potencias están de acuerdo en la pasión del instante y esta pasión es precisamente el amor sensual. ¿Por qué no podría el amante pensar esto, aun cuando quien en el amor de sí se opone al amor sensual, no pueda entenderlo ni se atreva a ello porque sería su ruina? Así es la pasión del amor sensual. Ciertamente el amor de sí ha sucumbido, y aunque no ha sido aniquilado se hace prisionero y se convierte en las *spolia opima*[103] del amor sensual, pero puede volver después a la vida y ésta se transforma en

angustia de amor. Así es también la relación de la paradoja con la razón, sólo que esta pasión tiene otro nombre, o mejor: sólo tenemos que hallar un nombre para ella».

IV, 242

Apéndice

EL ESCÁNDALO DE LA PARADOJA
(Una ilusión acústica)

Si la paradoja y la razón se chocan en la común comprensión de su diferencia, el choque será tan feliz como la comprensión del amor, feliz en la pasión a la que todavía no hemos dado nombre alguno, aunque más tarde vamos a dárselo. Si el choque no se realiza en la comprensión, entonces la relación es infeliz y —si puedo atreverme a decirlo— a este amor infeliz de la razón (amor que, notémoslo, es como ese amor infeliz que tiene su fundamento en el amor propio mal entendido; la analogía no llega más allá porque la fuerza del azar aquí no cuenta nada), podemos llamarlo con más precisión: *escándalo.*

Ahora bien, todo escándalo es en última instancia pasivo[*]. Estamos aquí como con aquel amor infeliz. Incluso cuando el amor de sí (¿no parece ya una contradicción que el amor hacia sí mismo sea sufrimiento?) se expresa en los hechos más temerarios, en hechos asombrosos, es pasivo[104], está herido, y el dolor de la herida le confiere esa expresión ilusoria de fuerza que parece acción y que puede engañar con facilidad, especialmente porque el amor propio por encima de todo lo oculta. Aun cuando derribe el objeto del amor, aun cuando se discipline ascéticamente en la indiferencia del endurecimiento y se martirice para mirar la indiferencia, aun cuando se entregue a las veleidades triunfantes con las que se logra el éxito (esta forma es la más engañosa), incluso entonces es pasivo. Lo mismo acontece con el escándalo. Se exprese como se exprese, hasta cuando celebra con solemnidad el triunfo de la simpleza, siempre es pasivo. Ya sea que esté destrozado contemplando con fijeza, casi como un mendigo, la paradoja y IV, 243
petrificado en su sufrimiento, ya sea que se arme de ironía y lance como a distancia la flecha de la burla, el escandalizado es pasivo y no precisamente a distancia. Tanto si llega el escándalo privando al escandalizado de la última migaja de consuelo y alegría, como si le hace fuerte, el escándalo es ciertamente pasivo, ha luchado con el más fuerte y su fortaleza es igual a la de aquel a quien han roto corporalmente la espalda y posee una forma propia de agilidad.

Sin embargo, podemos distinguir gustosamente entre escándalo pasivo y activo, sin olvidar que el pasivo es tan activo que nunca se deja anonadar del todo (porque el escándalo es siempre acción, no un acontecimiento) y el escándalo activo es tan débil que no puede desasirse de la cruz a la que está clavado ni arrancarse la flecha con la que ha sido herido[*].

Pero al ser el escándalo pasivo, su descubrimiento —si se quiere hablar de esta manera— no pertenece a la razón, sino a la paradoja, pues así como la verdad es *index sui et falsi*[106], de igual modo lo es la paradoja, y el escándalo no lo comprende por sí mismo[*] sino que lo comprende por la paradoja. Por eso, aunque el escándalo, como quiera que se exprese, se escuche como si viniera de otra parte y hasta del lado opuesto, en realidad IV, 244
es la paradoja lo que resuena en él: eso es precisamente la ilusión acústica. Pero si la paradoja es *index* y *iudex sui et falsi*, entonces el escándalo puede ser considerado como una prueba indirecta de la exactitud de la paradoja, puesto que el escándalo es la cuenta falsa, la consecuencia de la no-verdad con la que la paradoja repele. El escandalizado no habla por cuenta propia, habla en virtud de la paradoja, como quien se mofa de uno, no inventa nada, únicamente copia del otro al revés. Cuanto más profunda es la expresión del escándalo en la pasión (activa y pasiva), tanto mejor aparece lo mucho que debe el escándalo a la paradoja. El escándalo no es una invención de la inteligencia, ni mucho menos, ya que en ese caso la inteligencia tendría que haber descubierto también la paradoja. No, el escándalo *comienza a existir* con la paradoja; *comienza a existir*: de nuevo estamos ante el instante en torno al cual gira todo. Recapitulemos. Si no damos por supuesto el instante, entonces retornamos a Sócrates y justamente era a él a quien queríamos abandonar para descubrir algo. Si se establece el instante, surge también la paradoja, porque en su forma más abreviada se puede llamar paradoja al instante. Mediante el instante el discípulo se convierte en la no-verdad. El hombre que se autoconoce se torna perplejo sobre sí mismo, y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia de pecado, etc., puesto que en cuanto simplemente suponemos el instante todo lo demás viene por sí solo.

Desde el punto de vista psicológico el escándalo se ha de matizar de muchísimas formas dentro de la determinación de más activo y más pasivo. Entrar en semejante descripción carece de interés para la presente investigación; en cambio es importante comprender que todo escándalo es en su esencia una mala intelección del *instante*, porque el escándalo lo es en la paradoja y la paradoja es de nuevo instante.

La dialéctica del instante no es difícil. Desde la perspectiva socrática no puede verse ni discernirse, no existe, no ha existido, ni llegará a existir. Por ello el propio discípulo es la verdad, el instante de la ocasión es sólo una

broma como la del título sensacionalista que no pertenece fundamentalmente al libro, y el instante de la decisión es una *locura*, porque si ha de tomarse IV, 245 una decisión (cf. más arriba) entonces el discípulo se convierte en la no-verdad, y eso es lo que hace necesario comenzar por el instante. La expresión del escándalo es que el instante es locura, que la paradoja es locura, con lo cual la exigencia de la paradoja consiste en que la razón sea un absurdo, aunque ahora suena como un eco del escándalo. O bien el instante ha de venir siempre, por eso se le *considera* y el instante debe ser lo *considerado*, pero como la paradoja ha reducido la razón al absurdo, entonces la consideración de la razón no es signo alguno.

El escándalo queda por tanto fuera de la paradoja y el motivo es *quia absurdum*[107]. Sin embargo la razón no lo ha descubierto; al contrario, ha sido la paradoja quien lo ha descubierto y quien recibe ahora testimonio del escándalo. La razón dice que la paradoja es el absurdo, pero eso no es más que una parodia, puesto que la paradoja es ciertamente paradoja *quia absurdum*. El escándalo queda fuera de la paradoja y conserva la verosimilitud, mientras que la paradoja es lo más inverosímil. Tampoco esto lo ha descubierto la razón, sino que ésta habla por boca de la paradoja por extraño que pueda parecer, ya que la paradoja se dice a sí misma: las comedias, las novelas y las mentiras tienen que ser verosímiles[108], ¿y cómo podría ser yo verosímil? El escándalo queda fuera de la paradoja, ¡qué milagro! ¿Es entonces la paradoja un milagro? Esto no lo ha descubierto la razón; al contrario, fue la paradoja quien indicó a la razón el lugar en la sede del asombro y le respondió: ¿de qué te admiras? Eso es exactamente lo que dices tú, y lo admirable es creer que sea una objeción, aunque la verdad en boca de un hipócrita me es más grata que escucharla de un ángel o de un apóstol[109]. Cuando la razón se ufana de su esplendor en comparación con la paradoja que es lo más miserable y despreciable, no es tanto la razón quien lo descubre, sino que es la paradoja misma la descubridora y la que deja a la razón todo el esplendor, incluidos los espléndidos pecados *(vitia splendida*[110]*)*. Cuando la razón quiere apiadarse de la paradoja y ayudarle a hallar una explicación, la paradoja no se presta a ello, pero encuentra normal que la razón lo haga. ¿Porque acaso no están nuestros filósofos para IV, 246 convertir en cotidianas y triviales las cosas sobrenaturales? Cuando la razón no puede meter la paradoja en su cabeza, no es ella quien la ha descubierto sino la paradoja misma que es lo suficientemente paradójica como para no avergonzarse de calificar a la razón como necia y torpe, siendo capaz en sumo grado de decir sí y no a lo mismo, lo que no es una buena teología. Lo mismo acontece con el escándalo. Todo lo que dice de la paradoja lo ha aprendido de ella, aunque pretenda haberlo hallado por sí mismo sirviéndose de una ilusión acústica.

Alguien dirá: «¡Qué aburrimiento contigo! Estás siempre con la misma historia. Todas las expresiones que pones en boca de la paradoja, ¿no serán tuyas?». —«¿Cómo pueden pertenecerme si son de la paradoja?». —«Puedes ahorrarte los sofismas, porque comprendes muy bien lo que estoy pensando: esas afirmaciones no son tuyas, pero son bien conocidas y todos saben a quién pertenecen». —«Querido, lo que dices no me duele como quizás crees; no, me alegra extraordinariamente, porque —lo confieso— me estremecía al escribirlo y, atreviéndome a decir tales cosas, no me reconocía a mí mismo, siendo como soy bastante asustadizo y tímido. Ahora bien, si estas expresiones no son mías, ¿quieres decirme a quién pertenecen?». —«Nada más fácil. La primera es de Tertuliano, la segunda de Hamann, la tercera de Hamann, la cuarta de Lactancio y suele repetirse a menudo, la quinta de Shakespeare en una comedia que se titula *Ende gut, alles gut*[111], Acto II, escena 5, la sexta de Lutero[112], la séptima, una réplica del rey Lear[113]. Como ves, estoy enterado y sé prenderte en flagrante delito». —«Bien lo veo, ¿pero puedes decirme si todos estos hombres han hablado de la relación de la paradoja con el escándalo? Date cuenta además que ellos no han sido escandalizados, sino que justamente fueron asidos por la paradoja, y hablan sin embargo como si fueran escandalizados y como si el escándalo no pudiera hallar ninguna expresión más significativa. ¿No es extraño que la IV, 247
paradoja actúe como si quitara el pan de la boca al escándalo y haga de él un arte improductivo que malamente consigue salario por su trabajo? ¿No te parece que sería tan raro como si un opositor no atacara por distracción al autor, sino que lo defendiera? Cierto, el escándalo tiene al menos un mérito: hacer más clara la diferencia, pues en aquella pasión feliz, a la que todavía no hemos dado nombre, la diferencia está en buen entendimiento con la razón. Conviene que haya diferencia para que exista unión en un tercero, pero la diferencia era precisamente ésta: que la razón renunció a sí misma y la paradoja se abandonó a sí misma *(halb zog sie ihn, halb sank er hin*[114]*)* y la inteligencia se halla en aquella feliz pasión que de verdad recibirá un nombre, aun cuando esto sea lo menos importante del asunto: aunque mi felicidad no tenga nombre alguno —si soy feliz, ¿qué más puedo pedir?».

Capítulo IV

LA CONTEMPORANEIDAD DEL DISCÍPULO

Dios aparece por tanto como maestro (continuamos con nuestro poema). Ha asumido la figura de siervo, porque enviar en su puesto a otro de su máxima confianza no le habría satisfecho, como tampoco habría satisfecho a aquel noble rey mandar en su lugar al hombre de mayor confianza del reino. Dios tenía además otra razón, porque entre hombre y hombre la relación suprema, la más verdadera, es la socrática. Si no hubiese venido Dios mismo, todo hubiese permanecido en el plano socrático, no tendríamos el instante y habríamos perdido la paradoja. La forma de siervo de Dios no es en absoluto un invento, es real; el cuerpo tampoco es parastático, es también real, y Dios lo posee desde el momento en que por la decisión todopoderosa de su omnipotente amor se hizo siervo. Por así decirlo, Dios es prisionero de su decisión y ahora tiene que continuar así (si se nos permite hablar IV, 248
neciamente), quiéralo o no, no puede traicionarse a sí mismo. Igual que aquel noble rey, tampoco él tiene la posibilidad de presentarse repentinamente como tal. Tener esa posibilidad no constituye ciertamente una perfección, sólo muestra su impotencia y la impotencia de su decisión: no poder llegar a ser realmente lo que desea ser. Ahora bien, aunque no quiere enviar a nadie en su puesto, podría querer enviar a alguien delante para llamar la atención del discípulo. Este precursor puede no saber nada de lo que Dios desea enseñar, ya que la presencia de Dios no es algo accidental en relación a su enseñanza, sino lo esencial. La presencia de Dios en forma humana, en la humilde forma de siervo[115], es precisamente la enseñanza. Dios mismo tiene que dar simultáneamente la condición (cf. Capítulo I), pues en caso contrario el discípulo no podría entender casi nada. Con semejante precursor puede llamarse la atención del discípulo, pero nada más.

Sin embargo, Dios no ha asumido la forma de siervo para burlarse de los hombres. Su intención no puede ser pasar a través del mundo sin que ningún hombre llegue a saberlo. Quiere dar a entender algo de sí, aun cuando todo intento de comprensión adaptada no ayude sustancialmente a quien no recibe la condición: arrancársela por la fuerza y contra su voluntad lo mismo puede acercar al discípulo que alejarlo. Se humilló a sí mismo y tomó la forma de siervo, mas no vino a vivir como siervo al servicio de un hombre cualquiera cumpliendo su tarea sin dar a entender a los señores y a los consiervos quién era: no nos atreveríamos a atribuir a Dios tamaña ira. Tener la forma de siervo significa que era una persona sencilla, un hombre insignificante que no destacaba de la muchedumbre por sus vestidos delicados ni por ningún otro privilegio terrestre, que no se distinguía de los demás humanos ni siquiera por las innumerables legiones de ángeles[116] que había dejado atrás

al hacerse humilde. Pero aunque era un hombre simple, sus preocupaciones no podían ser como las de los hombres en general. No cabe duda que desea continuar su camino despreocupándose de herencias y de todo bien terrenal como quien nada posee y nada ansía poseer; despreocupado también de su comida como las aves del cielo[117]; despreocupado de casa y hogar como quien no tiene refugio ni madriguera[118] y no los busca; despreocupado de seguir a los muertos hasta la fosa sin volverse hacia aquello que llama la atención del hombre; sin ligarse a ninguna mujer ni cautivo tampoco de ella en el deseo de agradarle, sino buscando sólo el amor del discípulo. Todo esto parece muy bello, ¿pero es conveniente? ¿No se eleva con ello por encima de lo que resulta valioso para los hombres? ¿Es justo que un hombre esté despreocupado como los pájaros sin ni siquiera volar aquí y allá tras el alimento cuando tendría que pensar incluso en el día de mañana? ¿No podemos imaginar a Dios de otra manera? ¿Y qué prueba un poema? ¿Es lícito vagar incesantemente y detenerse donde anochezca? La pregunta es si un hombre se atreve a expresar lo mismo, porque en caso contrario Dios no habría realizado lo humano. Claro que, si puede, también se atreverá a hacerlo; si puede perderse a sí mismo al servicio del espíritu hasta el punto de que ni siquiera se le ocurra preocuparse de la comida y de la bebida, si está seguro de que su carencia no va a distraerle y de que la necesidad no alterará su constitución dejándole apenado de no haber comprendido primero el catecismo antes de querer entender más, entonces también se atreverá de verdad y su grandeza será más hermosa que la callada seguridad del lirio[119]. IV, 249

Con esta sublime pérdida en su obra el maestro ya ha llamado la atención de la multitud hacia sí y en medio de ella seguro que va a encontrarse otra vez con el discípulo quien probablemente pertenecerá al sector más humilde del pueblo, porque los sabios y entendidos querrán plantearle primero sutiles preguntas, invitarle luego a coloquios o someterle a un examen y asegurarle un puesto fijo y un empleo.

Dejemos que Dios circule por la ciudad en la que ha aparecido (resulta IV, 250
indiferente qué ciudad es). La predicación de su doctrina es para él su única necesidad vital, es su comida y su bebida. Enseñar a los hombres es su trabajo y el reposo de su trabajo consiste en preocuparse de los discípulos. No tiene amigos ni parientes, pero el discípulo es para él su hermano y su hermana[120]. Puede comprenderse fácilmente por qué se teje enseguida la fama que aprisiona a multitud de curiosos en su red. Dondequiera que el maestro se muestra, se apiña el gentío en torno a él, deseosos de ver, deseosos de oír, ávidos de poder contar a los demás lo que han visto y oído. ¿Son discípulos esta multitud de curiosos? De ninguna manera. Y si uno de los renombrados maestros de aquella ciudad viniera en secreto a Dios para

medir sus fuerzas con él en contienda verbal[121], ¿sería discípulo? En modo alguno. Si el gentío o ese maestro *aprende* algo, Dios es sólo ocasión en sentido puramente socrático.

La aparición de Dios es la novedad del día en la plaza, en las casas, en la asamblea del consejo, en el palacio del soberano, es la ocasión para muchos discursos nocivos e inútiles, quizás la ocasión para una reflexión más seria —pero para el discípulo la novedad del día no es la ocasión para otra cosa ni siquiera para profundizar dentro de sí con la honradez socrática; no, es lo eterno, el comienzo de la eternidad. ¡La novedad del día es el comienzo de la eternidad! Si Dios se hubiese permitido nacer en una posada, ser envuelto en pañales, recostarse en un pesebre[122], ¿sería una contradicción mayor que el hecho de que la novedad del día fuera esa envoltura de lo eterno? Sí, lo mismo que en el caso supuesto sucede con esa figura real, de tal manera que *el instante* es realmente ¡una decisión de eternidad! Si Dios no da la condición para entenderlo, ¿cómo podría imaginarlo el discípulo? Pero que Dios mismo da la condición lo hemos desarrollado anteriormente como consecuencia del *instante*, mostrando que el instante es la paradoja y que sin eso no vamos más allá, sino que retornamos a Sócrates.

Queremos advertir de inmediato que el interrogante por el punto de IV, 251
partida histórico[123] vale evidentemente para el discípulo contemporáneo, ya que si no estamos atentos la dificultad se presentará en la parte siguiente (Capítulo V) haciéndose insuperable, cuando se trate de la situación de ese discípulo al que llamamos discípulo de segunda mano. Un punto de partida histórico para la conciencia eterna lo obtiene también el contemporáneo, porque ciertamente es contemporáneo con lo histórico y no desea ser un instante de ocasión. Este hecho histórico va a interesarle de modo diferente a lo puramente histórico, va a darle la condición para su salvación eterna (saquemos las consecuencias en sentido inverso). Si no es así, ese maestro no es Dios, sólo es un Sócrates; y si no se comporta como Sócrates, ni siquiera es un Sócrates.

¿Y cómo entra el discípulo en relación con la paradoja? Porque no afirmamos que deba comprender la paradoja, sino sólo que entienda que eso es la paradoja. Ya hemos mostrado cómo acontece: cuando la razón y la paradoja chocan felizmente en el instante, cuando la razón se aparta a un lado y la paradoja se abandona a sí misma; y lo tercero en que esto acontece (porque no sucede en la razón que está despedida, ni tampoco en la paradoja que se ha abandonado, luego sucede *en* algo) es aquella feliz pasión a la que ahora deseamos dar un nombre, pese a que el nombre no nos interese demasiado. Le llamaremos *fe*. Esta pasión debe ser aquella condición de que se habló y que trae consigo la paradoja. No olvidemos esto: si la paradoja no trae consigo la condición, en ese caso el discípulo está en posesión de ella;

pero si posee la condición, entonces es *eo ipso* la verdad misma y el instante es sólo un instante de ocasión (cf. Capítulo I).

El discípulo contemporáneo tiene facilidad suficiente para obtener toda la información histórica. No olvidemos sin embargo que, respecto al nacimiento de Dios, nosotros estamos en la misma situación que el discípulo de segunda mano, de tal modo que si queremos ponderar la absoluta necesidad del saber histórico, sólo una persona estará plenamente IV, 252
informada, a saber: la mujer de la que él nació. Al discípulo contemporáneo le es fácil por consiguiente hacerse testigo histórico. La desdicha está en que, conocer la circunstancia histórica y conocer incluso con todo detalle esa circunstancia, no convierte en absoluto al testigo en discípulo, lo que puede notarse bien en el hecho de que ese saber no tiene para él más significado que el histórico. Se percibe de inmediato que lo histórico en su sentido concreto es indiferente. A este respecto podemos dejar que intervenga la ignorancia y que lo reduzca a la nada parte por parte, que anule históricamente lo histórico. Pero si retornamos de nuevo al instante como punto de partida para lo eterno, allí está presente la paradoja. Supongamos que hubiera habido un contemporáneo que hubiese reducido hasta el mínimo su sueño para seguir a aquel maestro, que fuera tras él de una manera tan inseparable como el pececito y el escualo; supongamos que tuviera centenares de espías a su servicio vigilando con quién charlaba cada noche, de tal modo que conociera los más minuciosos movimientos del maestro, qué había dicho, con quién había estado cada hora del día, ya que su celo le empujaba a considerar las cosas más insignificantes como importantes, ¿sería este contemporáneo su discípulo? De ninguna manera. Podría lavarse las manos si alguien quisiera acusarle de infidelidad histórica, pero nada más. Si otro se preocupara sólo de la doctrina dictada ocasionalmente por aquel maestro, si cada palabra de la enseñanza salida de su boca[124] hubiese sido para él más importante que el pan cotidiano, si hubiese tenido a centenares de gentes apuntando cada sílaba para que nada se perdiera, si se reuniera solícitamente con ellos para realizar la interpretación más fiel de la doctrina, ¿sería su discípulo? De ninguna manera, tan poco como Platón fue discípulo de Sócrates. Supongamos que un contemporáneo hubiera permanecido en países extraños y hubiese vuelto a su tierra cuando a aquel maestro le restaban todavía uno o dos día de vida; supongamos también que por causa de los negocios le hubiese sido imposible al contemporáneo ver de inmediato a aquel maestro y que llegara en el último instante, cuando éste IV, 253
entregaba el espíritu, ¿sería esa ignorancia histórica un inconveniente para poder ser discípulo, cuando ese instante constituía para él una decisión de eternidad? Para el primer contemporáneo aquella vida habría sido sólo un acontecimiento histórico; para el segundo aquella vida habría sido la ocasión

para comprenderse a sí mismo, y él habría podido olvidar a aquel maestro (cf. Capítulo I) porque, ante una comprensión eterna de sí mismo, el saber sobre el maestro es un saber accidental e histórico, cosa de la memoria. Mientras lo eterno y lo histórico se hallan fuera uno de otro, lo histórico es sólo una ocasión. Si aquel alumno ferviente que no se apresuró a hacerse discípulo proclamase en voz cada vez más alta cuánto debía a aquel maestro, de tal modo que su panegírico fuera casi interminable y sus florituras preciosas, se encolerizaría con nosotros si intentáramos explicar que aquel maestro había sido sólo una ocasión y entonces tanto su loa como su cólera serían útiles para nuestra reflexión, porque ambas partes tenían idéntico fundamento: aunque le faltó coraje para comprender, no anduvo falto de temeridad para ir más allá. A base de disparates y golpes de trombón sólo se engañan él y los demás, supuesto que persuada a los otros y a sí mismo de tener realmente ideas, —ya que las debe a otro. Pero aunque de ordinario la cortesía no cuesta dinero, la de éste nos sale ciertamente cara, pues el agradecimiento entusiasta, que quizás no carecerá de lágrimas ni de capacidad de conmover a otros hasta el llanto, es un malentendido, ya que con toda seguridad las ideas de que dispone y también sus charlas no las debe a nadie. ¡Oh, cuántos ha habido tan corteses como para querer deber muchísimo a Sócrates y seguro que apenas le debían algo! Quien entiende bien a Sócrates, comprende perfectamente que a Sócrates no le debe nada, porque eso es lo que más desea Sócrates ¡y cuán hermoso es poder desearlo! Quien cree deber tanto a Sócrates, puede estar completamente seguro de que Sócrates le dispensa con gusto de pagarle, porque si no se daría cuenta IV, 254
con pena que tendría que haber dado algunos fondos al interesado para especular con ellos. Pero dado que no todo sea socrático como hemos supuesto, entonces el discípulo debe *todo* a aquel maestro (esto es imposible debérselo a Sócrates, porque como hemos dicho no podía *dar a luz).* Esta relación no se expresa con fábulas y golpes de trombón, sino solamente en una pasión feliz que llamamos fe, cuyo objeto es la paradoja; y precisamente la paradoja concilia lo contradictorio, es la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno. Quien comprende la paradoja de otra forma, se queda con el honor de haberla explicado, honor ganado por no querer contentarse con entenderla.

Se ve fácilmente (si es que necesitamos demostrar en qué consiste que la razón haya sido despedida) que la fe no es un conocimiento, porque todo conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico. Si conozco la doctrina de Spinoza, en el instante de conocerla no me ocupo de Spinoza sino de su doctrina, mientras que en otro momento

estoy ocupado históricamente con él. El discípulo en cambio se relaciona con aquel maestro creyendo que éste se ha ocupado eternamente de su existencia histórica.

Supongamos ahora que acontece como lo habíamos planteado (sin ello volvemos a lo socrático): que aquel maestro concede al discípulo la condición, con lo cual el objeto de la fe no es la *doctrina*, sino el *maestro*. Lo socrático consiste en que el discípulo, como él mismo es la verdad y posee la condición, puede rechazar al maestro; en ello estriba precisamente el arte socrático y el heroísmo de ayudar a los hombres a poder hacerlo. El maestro mantiene, por tanto, firme y constantemente la fe. Pero para que el maestro pueda dar la condición, tiene que ser Dios, y para dar al discípulo la posesión, tiene que ser hombre. Esta contradicción es a su vez objeto de la fe
y es la paradoja, el instante. El presupuesto socrático consiste en que Dios IV, 255
ha dado una vez por todas la condición al hombre, lo que no choca radicalmente con el tiempo, aunque sea inconmensurable con las determinaciones de la temporalidad. Pero la contradicción está en que reciba en el instante la condición, la cual, por ser condición para entender la verdad eterna, es *eo ipso* una condición eterna. Si es de otra manera, nos situamos en el recuerdo socrático.

Se ve fácilmente (si es que necesitamos demostrar qué se infiere del hecho de que la razón haya sido despedida) que la fe no es un acto de voluntad, porque todo querer humano está operando siempre y únicamente dentro de la condición. Si por ejemplo tuviera el coraje de quererlo, comprendería lo socrático, es decir, me comprendería a mí mismo, porque visto socráticamente estoy en posesión de la condición y puedo quererlo. Pero si no poseo la condición (y así lo suponemos para no volver a lo socrático), de nada sirve todo mi querer, aun cuando tan pronto sea dada la condición vuelva a valer de nuevo lo que socráticamente era válido.

El discípulo contemporáneo es dueño de una ventaja que seguramente, ¡ay!, la posteridad, en lugar de no importarle nada, envidiará muchísimo. El contemporáneo puede ir allí y contemplar a aquel maestro, ¿se atreverá entonces a creer a sus ojos? Sí, ¿por qué no? ¿pero se atreverá a creer tanto como para ser discípulo? En absoluto. Si ha creído a sus ojos, seguro que está engañado, porque Dios no se deja conocer de inmediato. ¿Podrá cerrar sus ojos? ¡Perfecto!, mas si lo hace, de qué le sirve ser contemporáneo. Si cierra sus ojos, entonces ha de representarse a Dios. Si puede hacerlo por sí mismo, es que está en posesión de la condición. Y lo que se representa va a ser una figura que se muestra ante los ojos interiores del alma. Viéndola, esa figura de siervo le turbará en cuanto abra los ojos. Continuemos adelante. Aquel maestro muere, bien. Y cuando muere, ¿qué hace el que ha sido
contemporáneo suyo? Quizás ha dibujado su retrato, quizás ha realizado IV, 256

incluso toda una serie de retratos representando y exponiendo exactamente todos los cambios que por la edad y por el estado de ánimo hayan podido acaecer en el rostro externo de aquel maestro; al contemplarlo y comprobar que era así por fuera, ¿se atreverá a creer a sus ojos? Sí, ¿por qué no? ¿Es por ello discípulo? De ninguna manera. Entonces quizás podría representarse a Dios. Pero Dios no se deja representar, por eso tenía la forma de siervo. Y esta forma de servidor no era ningún engaño, pues, si así fuera, aquel instante no hubiese sido instante sino una contingencia, una apariencia que desaparece infinitamente como la ocasión en comparación con lo eterno. Y si el discípulo pudiera representarlo por sí mismo, sería dueño de la condición, sólo necesitaría recordar, representarse a Dios como hubiera podido, aunque no lo supiera. Pero siendo así desaparece en el mismo instante este recuerdo como un átomo en la eterna posibilidad que estaba en su alma y que ahora se hace real, aunque como realidad se ha presupuesto eternamente a sí misma.

¿Cómo se hace el alumno creyente o discípulo? Cuando la razón es despedida y él recibe la condición. ¿Cuándo la recibe? En el instante. ¿Qué condiciona esa condición? Que él entienda lo eterno. Pero tal condición tiene que ser una condición eterna. —Recibe por tanto en el instante la condición eterna, y lo sabe por haberla recibido en el instante, ya que en caso contrario únicamente pensaría que la poseía desde la eternidad. Recibe la condición en el instante y la recibe del maestro mismo. Todas las fábulas y proclamas acerca de que, aun sin haber recibido la condición del maestro, era suficientemente astuto como para descubrir lo incógnito de Dios; que podía percibirlo en sí mismo, ya que se sentía extraño cada vez que encontraba a aquel maestro; que había algo en la voz y en el semblante del maestro, etc., etc. —Eso son chismes de comadres, con los que uno no se hace discípulo, sino que sólo blasfema de Dios[*]. Aquella figura no era un incógnito, y IV, 257
cuando Dios por su omnipotente decisión, que es idéntica a su amor, quiere ser semejante al más humilde, ningún tabernero ni tampoco ningún profesor de filosofía ha de imaginarse que es un mozo tan ingenioso como para percibir algo si Dios no ha dado la condición. Y cuando Dios en la forma de siervo extiende la mano de la omnipotencia, el que se queda asombrado y con la boca abierta no ha de imaginarse que por ello es discípulo: por estar asombrado y por poder reunir a otros en torno a sí, que se quedan a su vez asombrados de su relato. Si Dios mismo no diera la condición, entonces el discípulo sabría desde el principio cómo se relaciona con Dios, aunque no supiera que lo sabía. Lo otro no es socrático, sino algo infinitamente más bajo.

Pero para el discípulo la figura de Dios (no su detalle) no es indiferente. Es la que el discípulo ha visto y tocado con sus manos[125], pero la figura no es tan importante como para dejar de ser creyente si un día le aconteciera

encontrarse al maestro en la calle y no conocerle enseguida o recorrer incluso un trecho de camino a su lado sin darse cuenta de que era él. Pero Dios dio la condición al discípulo para verle y le abrió los ojos de la fe. Y sin embargo era una cosa terrible ver la forma externa de Dios: ¡alternar con él como con uno de nosotros y cada instante que la fe se ausenta ver sólo la forma de siervo! Cuando el maestro esté muerto y lejos del discípulo, el recuerdo podrá reproducir la figura, mas no por eso creerá en él, sino por haber recibido del maestro la condición; por ello ve de nuevo a Dios en la fiel imagen del recuerdo. El discípulo, sabiendo que sin la condición no IV, 258
habría visto nada, ha entendido sobre todo que él mismo es la no-verdad.

¿No es entonces la fe tan paradójica como la paradoja? ¡Claro! ¿Cómo podría en caso contrario tener por objeto la paradoja y ser feliz en su relación con ella? La fe misma es un milagro y todo lo que sirve para la paradoja vale también para la fe. Pero a su vez dentro de este milagro todo se relaciona socráticamente, pero de tal manera que el milagro nunca se suprime y eso significa que la condición eterna ha sido dada en el tiempo. Todo se relaciona socráticamente, porque la relación entre un contemporáneo y otro, supuesto que ambos sean creyentes, es totalmente socrática: uno nada debe al otro, pero ambos deben todo a Dios.

Quizás diga alguno: «¿No tiene el contemporáneo ninguna ventaja por ser contemporáneo? Si suponemos lo que tú has supuesto acerca de la aparición de Dios, estamos cerca de proclamar feliz a la generación contemporánea por lo que vio y oyó»[126]. Sí, realmente estamos cerca, tan cerca —pienso yo— que aquella generación también se proclamó feliz. Así hemos de suponerlo, porque en caso contrario no habría sido feliz, y nuestra alabanza únicamente expresa que actuando de otro modo en las mismas circunstancias podría haberse sentido feliz. Pero si fuera así y considerando las cosas de más cerca, el elogio habría sido distinto y hasta podría convertirse quizás en algo totalmente equívoco. Como leemos en las viejas crónicas, un emperador celebró sus bodas durante ocho días seguidos con una pompa inigualable: el aire que se respiraba estaba impregnado de perfumes, los oídos se recreaban continuamente con la música de las cítaras y los cantos para exaltar el placer de los preciosos dones ofrecidos en exuberante abundancia; día y noche, porque la noche era luminosa como el día por el esplendor de las antorchas, pero tanto si se la veía a la luz del día como a la de las antorchas, la reina era más hermosa y encantadora que cualquier mujer de la tierra; en una palabra, todo era un maravilloso encantamiento como el más audaz cumplimiento del más atrevido deseo. IV, 259
—Supongamos que todo esto hubiera acontecido y que nosotros debiéramos contentarnos con la escueta noticia de que ha sucedido. ¿Por qué, humanamente hablando, no deberíamos elogiar a los felices

contemporáneos? Los contemporáneos, es decir, quienes han visto, oído y tocado con las manos, pues si no ¿de qué sirve ser contemporáneo? La magnificencia de las bodas imperiales y la abundancia de los deleites eran tan inmediatas a la vista y al tacto que nadie que fuera contemporáneo en sentido riguroso podía dejar de alegrarse en su corazón. Pero si la magnificencia fuera distinta, de modo que no fuera inmediatamente visible, ¿de qué serviría ser contemporáneo? De esa manera no se es contemporáneo con la magnificencia. A este contemporáneo no se le podría llamar feliz ni alabar sus ojos y sus oídos, ya que no era estrictamente contemporáneo y no había visto ni escuchado nada de la magnificencia. Y no porque se le hubiese negado el motivo de tiempo y de oportunidad (en sentido inmediato), sino por algo que podía faltar, aunque su presencia hubiese estado favorecida en grado máximo en cuanto a ocasiones de ver y oír y aunque (en sentido inmediato) no hubiesen sido desaprovechadas. ¿Pero qué quiere decir ser contemporáneo sin serlo de verdad? que se puede ser contemporáneo y aun disfrutando de esa ventaja (en sentido inmediato) ser rigurosamente no-contemporáneo? ¿Qué quiere significar si no que con dificultad se puede ser inmediatamente contemporáneo de tal maestro y tales acontecimientos, de modo que el verdadero contemporáneo no es un contemporáneo verdadero en virtud de la contemporaneidad inmediata, sino en virtud de otra cosa? Por consiguiente: el contemporáneo, pese a serlo, puede ser no-contemporáneo; el verdadero contemporáneo no lo es por el poder de la contemporaneidad inmediata; *ergo* también el no-contemporáneo (en sentido inmediato) puede ser contemporáneo por alguna otra razón por la que el contemporáneo se hace verdadero contemporáneo. Pero no-contemporáneos (en sentido inmediato) son precisamente los posteriores; luego los posteriores pueden ser verdaderos contemporáneos. O bien esto es ser contemporáneo y nosotros podemos elogiar a este contemporáneo que puede afirmar: he comido y IV, 260
bebido ante sus ojos, aquel maestro enseñaba en nuestras calles[127], lo vi muchas veces, era un hombre insignificante de origen humilde, y sólo algunos individuos creyeron en él encontrando lo extraordinario, pese a que apenas pude descubrirlo y pese a que, si se trataba de ser contemporáneo suyo, lo era yo más que cualquier otro. O bien ser contemporáneo es ser un contemporáneo a quien Dios, si alguna vez se encuentran juntos en la otra vida o si ahora le consultara acerca de su contemporaneidad, tendría que decirle: «No te conozco». Lo que sería en verdad tan cierto como que aquel contemporáneo no había conocido al maestro —sólo el creyente (esto es, el no inmediatamente contemporáneo) lo hace—, ya que recibió del maestro mismo la condición y por ello «le conocía como él le había conocido»[128].
—«Detente un instante. Si sigues hablando así, no podré decir ni palabra, porque hablas como si disertaras para el Grado de Doctorado; sí, hablas

como un libro y desgraciadamente para ti como un libro muy determinado; porque sabiéndolo o sin saberlo, has entremezclado palabras que no te pertenecen ni tampoco han sido colocadas por ti en boca de quien habla, sino que, como es de todos conocido, no has hecho más que usar *singularis* en lugar de *pluralis*. Las palabras bíblicas (puesto que son palabras de la Biblia) suenan así: nosotros comimos y bebimos ante sus ojos y él enseñaba en nuestras calles —en verdad no os conozco[129]. Bien, dejémoslo estar. Sin embargo, ¿no concluyes demasiado cuando, por haber respondido el maestro al individuo: "no te conozco", deduces que no había sido contemporáneo suyo y que no conocía al maestro? Si aquel emperador de que hablabas respondiera a uno que afirmase haber sido contemporáneo de su magnífica boda: "no te conozco", ¿habría demostrado el emperador con ello que el otro no había sido contemporáneo?». —«Aquel emperador no lo habría demostrado en absoluto. Habría demostrado como mucho que era un necio, que ni siquiera quería contentarse como Mitrídates con saber el nombre de cada soldado[130], sino que deseaba conocer a todos los contemporáneos y con ese conocimiento decidir si cada individuo había sido contemporáneo IV, 261
o no. El emperador era inmediatamente cognoscible y por eso un individuo podía haberle conocido aunque el emperador no le hubiera conocido. Pero el maestro de que hablamos no era inmediatamente reconocible sin que antes diera él mismo la condición. Quien recibe la condición la recibe de él mismo y por ello el maestro tiene que conocer a quien le conoce y cada individuo no puede conocer al maestro sin que sea conocido por él. ¿No es así, y acaso no es lo que hemos querido decir con ello? Si el creyente es creyente y conoce a Dios por el hecho de recibir la condición de Dios mismo, entonces los posteriores tienen que recibir exactamente en idéntico sentido la condición de Dios mismo y en ese caso se ha hablado impropiamente sobre los de segunda mano. Pero si el posterior recibe la condición de Dios mismo, entonces es contemporáneo, verdadero contemporáneo, eso que únicamente es el creyente y todo creyente». —«Y ahora quisiera remitirme mejor a lo que claramente he entendido, porque eso me inquieta más que saber quién lo ha descubierto, aunque todavía no lo he comprendido del todo, tal como voy a demostrarlo enseguida en la próxima ocasión cuando me confíe a tu ayuda, tú que has entendido todo tan de inmediato. De todos modos y si me permites, voy a dar lugar a lo que los hombres de leyes llaman un duplicado de lo que yo mismo he desarrollado y entendido hasta ahora. En la realización de este duplicado cuida tú mismo de tus derechos y reclámalos, puesto que te convoco a ello *sub poena praeclusi et perpetui silentii*[131]. La contemporaneidad inmediata puede ser sólo ocasión: *a)* Puede ser ocasión para que el contemporáneo obtenga un conocimiento histórico. En este aspecto el contemporáneo de aquellas bodas imperiales es más afortunado IV, 262

que el contemporáneo del maestro, ya que este último tiene ocasión de ver sólo la figura del siervo y como mucho una acción maravillosa de la que no puede saber con seguridad si debe admirarse o indignarse por ser tan necio; en todo caso no puede mover a aquel maestro a hacerlo de nuevo como lo hace el prestidigitador que da ocasión a los espectadores de descubrir el truco del que todo depende. *b)* Puede ser ocasión para que el contemporáneo socrático profundice en sí mismo, con lo cual aquella contemporaneidad se esfume como una nada en comparación con lo eterno que ha descubierto dentro de sí. *c)* Finalmente (y ésta es nuestra hipótesis para no retornar a lo socrático) es la ocasión para que el contemporáneo en cuanto no-verdad reciba de Dios la condición y vea ahora la magnificencia con los ojos de la fe. Sí, ¡feliz este contemporáneo! Pero este contemporáneo no es testigo (en sentido inmediato), sino que es contemporáneo como creyente en la *autopsia* de la fe. Mas en esta autopsia el no-contemporáneo (en sentido inmediato) es de nuevo contemporáneo. Si alguien posterior, conmovido quizás en su propia fantasía, deseara ser contemporáneo (en sentido inmediato), demostraría que es un engañador, reconocible como el falso Smerdis en que carece de orejas[132] —esto es, las de la fe, aun cuando posea largas orejas de asno con las que, siendo contemporáneo (en sentido inmediato), escucha para no hacerse contemporáneo—. Si un posterior persistiera en fabular acerca de lo magnífico que es ser contemporáneo (en sentido inmediato) y en querer marchar sin tregua, habría que dejarle ir, pero si le observas verás fácilmente en su paso y en el camino tomado que no va hacia el horror de la paradoja, sino que salta como un maestro de danza para llegar temprano a aquella boda imperial. Aun cuando dé a su expedición un nombre sagrado y predique la comunión con otros hasta el punto de adherirse a la peregrinación en masa, no por ello descubrirá la tierra santa (en sentido inmediato), puesto que no se halla ni en el mapa ni en la tierra, sino que su IV, 263
viaje es una broma como el juego en el que se persigue a uno hasta la puerta de la abuela[133]. Y aunque no se concediera reposo de día y de noche y corriera más rápido que lo que puede correr un caballo o mentir un hombre, correría en vano, engañándose a sí mismo como el cazador de pájaros, ya que si el pájaro no viene hacia él, de nada sirve en realidad correr tras él con el engaño. —Tan sólo en un aspecto estaría tentado yo de elogiar al contemporáneo (en sentido inmediato) como más feliz que alguien posterior. Si en efecto suponemos que han transcurrido siglos entre aquel acontecimiento y la vida de un posterior, seguro que tuvo que haber muchas habladurías acerca de aquel evento, habladurías tan grandes que los falsos y erróneos rumores soportados por los contemporáneos (en sentido inmediato) no harían menos difícil la posibilidad del auténtico relato. De tal manera que en los cálculos de probabilidad humana el eco secular —como el eco en

algunas de nuestras iglesias— no sólo se perdería en las charlatanerías sobre la fe sino que perdería a la fe en ellas, cosa que podía acaecer en la primera generación, cuando la fe hubo de mostrarse en todo su frescor, y donde por contraste era fácil distinguirla de todo el resto».

IV, 264

Interludio

¿ES EL PASADO MÁS NECESARIO QUE EL FUTURO? O ¿SE HA HECHO LO POSIBLE MÁS NECESARIO DE LO QUE ERA POR HABERSE VUELTO REAL?

¡Mi querido lector! Supongamos ahora que aquel maestro se ha manifestado, ha muerto y ha sido sepultado, y que pasa un tiempo entre los Capítulos IV y V. Eso sucede también en la comedia, donde entre dos actos hay un espacio de varios años. Para indicar este lapso de tiempo a menudo se deja que la orquesta interprete una sinfonía o algo similar que acorta el tiempo llenando ese espacio. De manera análoga yo he pensado también en rellenar el tiempo intermedio deliberando en torno a la cuestión planteada. Cuánto ha de durar este intervalo puedes determinarlo tú mismo; pero si te parece supondremos por culpa de la formalidad y de la broma que han transcurrido mil ochocientos cuarenta y tres años. Ya ves que por causa de la ilusión tengo que concederme suficiente tiempo, puesto que mil ochocientos cuarenta y tres años son un raro don de tiempo que bien pronto me ha de llevar a un compromiso contrario a aquél en que se hallan nuestros filósofos, a los que en general el tiempo no les permite más que indicaciones y en un compromiso inverso al que se encuentran nuestro historiadores, a quienes no la materia sino el tiempo les hace añicos. Si te parezco un tanto prolijo IV, 265
repitiendo lo mismo e insistiendo «sobre lo mismo»[134], has de pensar que es por culpa de la ilusión, y entonces me perdonarás fácilmente la prolijidad y te lo explicarás de una forma mucho más satisfactoria que presumiendo que me he permitido pensar que este asunto bien merecía una reflexión, también la tuya, como si hubiese sospechado que no te habías aclarado en esta cuestión. No dudo en absoluto que la has comprendido perfectamente y que has dado tu consentimiento a la filosofía reciente, la cual de modo similar a la época contemporánea parece sufrir una extraña distracción que confunde el desarrollo con el título, porque cuán maravillosa y cuán maravillosamente grande ha sido la filosofía reciente y la época contemporánea —¡en los títulos!

§ 1. EL DEVENIR

¿Cómo cambia aquello que deviene? ¿O en qué consiste el cambio (κίνησις) del devenir? Todo otro cambio (ἀλλοίωσις)[135] presupone que aquello con lo que se realiza el cambio existe, aun cuando el cambio consiste en dejar de existir. No sucede esto con el devenir. Porque si lo que deviene no permanece en sí mismo inalterado en el cambio del devenir, entonces lo que deviene no es *eso* que deviene, sino otra cosa, y entonces la cuestión peca de una μετάβασις είς ἄλλογένος[136]. En este caso quien pregunta, o ve en el cambio del devenir otro cambio que trastorna la cuestión, o se engaña sobre lo que deviene y por ello se vuelve incapaz de preguntar. Si a medida que deviene un plan cambia en sí mismo, entonces no es este plan el que deviene. Si por el contrario queda inalterado ¿dónde se halla el cambio del devenir? Este cambio no está en la esencia sino en el ser, y consiste en el paso del no ser al ser. Pero ese no-ser que abandona lo que deviene también tiene que existir, puesto que en caso contrario «lo que deviene no quedaría IV, 266 inmutado en el devenir»[137], a no ser que no hubiese existido de ninguna manera. Mas con esto el cambio del devenir se volverá por otra razón absolutamente distinto de cualquier otro cambio y entonces no habrá mutación alguna, porque todo cambio ha presupuesto siempre algo. Pero este ser que es no-ser es la posibilidad. Y un ser que es ser es ciertamente el ser real o la realidad. Y el cambio del devenir es el paso de la posibilidad a la realidad.

¿Puede devenir lo necesario? El devenir es un cambio, pero lo necesario no puede cambiar en absoluto, ya que se relaciona consigo mismo y se relaciona siempre de idéntica manera. Todo devenir es un *sufrir* y lo necesario no puede sufrir, no puede sufrir el sufrimiento de la realidad que consiste en que lo posible (no simplemente lo posible que permanece excluido, sino incluso lo posible que se ha admitido) se revela como una nada en el instante en que se hace real, puesto que la posibilidad es aniquilada con la realidad. Todo lo que deviene demuestra precisamente en el devenir que no es necesario, ya que lo único que no puede devenir es lo necesario, porque lo necesario *es.*

¿No es entonces la necesidad la unión de posibilidad y realidad[138]? —¿Qué querrá decir esto? Posibilidad y necesidad no son diferentes en esencia, sino en el ser. ¿Y cómo podría formarse de esta diferencia una unidad que sería la necesidad, sin ser ésta una determinación del ser sino una determinación de la esencia, puesto que la esencia de lo necesario es ser? En tal caso posibilidad y realidad, en cuanto devienen necesidad o lo necesario, se convierten en otra esencia absolutamente distinta, lo que no implicaría

cambio alguno, puesto que transformándose en necesidad o en lo necesario se convertirían en lo único que excluye el devenir, lo cual sería tan imposible como contradictorio. (La proposición aristotélica «es posible», «es posible que no», «no es posible»[139]. La doctrina sobre las falsas y verdaderas proposiciones [Epicuro] siembra aquí la confusión, puesto que se reflexiona sobre la esencia y no sobre el ser, y además porque por este camino no se llega a nada respecto a la determinación del futuro.)

La necesidad es plenamente dueña de sí. Nada deviene con necesidad, IV, 267
de igual modo que la necesidad no deviene ni tampoco algo que deviene se convierte en necesario. Nada existe porque es necesario, sino que lo necesario existe porque es necesario o porque lo necesario es. Lo real no es más necesario que lo posible, puesto que lo necesario es absolutamente distinto de ambos. (La doctrina de Aristóteles sobre las dos especies de posible en relación a lo necesario[140]. El error consiste en que él comienza con la proposición: todo lo necesario es posible. Para evitar incurrir en lo contradictorio, incluso en la autocontradicción acerca de lo necesario, se sirve de la creación de dos especies de posible, en lugar de percibir que su primera proposición era inexacta, puesto que nunca puede predicarse lo posible acerca de lo necesario.)

El cambio del devenir es la realidad y el paso se opera por la libertad. Ningún devenir es necesario, ni antes de que devenga porque entonces no podría devenir, ni después de que haya devenido, ya que entonces no habría devenido.

Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad; nada de lo que deviene deviene por una razón, sino que todo deviene por una causa. Toda causa culmina en una causa libremente actuante. La ilusión de causas intermediarias hace parecer que el devenir es necesario; su verdad consiste en que, una vez devenidas, remiten definitivamente a una causa libremente actuante. Aun reflexionando definitivamente sobre el devenir, la consecuencia de una ley natural no explica la necesidad del devenir. Lo mismo sucede con las manifestaciones de la libertad, si uno no se deja engañar por sus manifestaciones y reflexiona en cambio sobre su devenir.

§ 2. LO HISTÓRICO

Todo lo que ha devenido es *eo ipso* histórico, porque aun cuando no pueda predicarse nada históricamente sobre ello, sí puede afirmarse el predicado IV, 268 decisivo de lo histórico: que eso ha acontecido. Aquello cuyo devenir es un devenir simultáneo (*Nebeneinander*[141], espacio) no tiene más historia que ésta, pero incluso vista así (*en masse*), abstrayendo de lo que una consideración más espiritual llamaría en un sentido especial historia de la naturaleza, la naturaleza tiene historia.

Pero si lo histórico es lo pasado (puesto que lo presente confinando con el devenir no se ha convertido todavía en histórico), ¿cómo puede decirse entonces que la naturaleza, estando inmediatamente presente, es histórica, a no ser que se piense en ello de aquel modo espiritual? La dificultad procede de que la naturaleza es demasiado abstracta para ser dialéctica en el más estricto sentido de tiempo. Esta es la imperfección de la naturaleza: no tener historia en aquel sentido; y su perfección: poseer justamente una huella de todo ello (esto es, que ha devenido, lo cual es pasado, y que existe, lo cual es presente), mientras la perfección de lo eterno es no tener historia: es lo único que existe y que no tiene historia en absoluto.

El devenir puede contener en sí una reduplicación, esto es, la posibilidad de devenir dentro de su propio devenir. En eso consiste, en una intelección más rigurosa, lo histórico, ser dialéctico respecto del tiempo. El devenir aquí existente es común al devenir de la naturaleza, es la posibilidad, una posibilidad que es para la naturaleza toda su realidad. Pero este devenir propiamente histórico está dentro del devenir y ha de ser siempre mantenido. El devenir más especialmente histórico deviene por una causa libre actuante de modo relativo y remite de forma definitiva a una causa que actuá de manera absolutamente libre.

§ 3. EL PASADO

Lo que ha sucedido ha sucedido y no puede hacerse de nuevo; en ese sentido no puede cambiarse (Crisipo el Estoico - Diodoro de Mégara)[142]. ¿Es ésta IV, 269
la inmutabilidad de la necesidad? La inmutabilidad de la necesidad se ha producido por un cambio, el cambio del devenir; pero tal inmutabilidad no excluye todo cambio, porque no lo ha excluido y porque cualquier cambio (dialéctico respecto del tiempo) únicamente está excluido en cuanto queda excluido en cada instante. Si quiere considerarse el pasado como necesario, entonces hay que olvidar que ha acontecido ¿y acaso podría ser también necesario tal olvido?

Lo que ha acontecido ha sucedido como ha sucedido y en ese aspecto es inmutable. ¿Es ésta la inmutabilidad de la necesidad? La inmutabilidad del pasado consiste en que su «así» real no puede hacerse distinto. ¿Se deduce de ello que ese «cómo» posible no podría haber sido diferente? Todo lo contrario, la inmutabilidad de lo necesario estriba en relacionarse continuamente consigo mismo y relacionarse consigo mismo de idéntica manera, en excluir todo cambio sin contentarse con la inmutabilidad del pasado que, como hemos visto, no es dialéctica sólo con referencia al cambio precedente de donde proviene, sino que incluso tiene que ser dialéctica respecto de un cambio superior que lo suprime (el del arrepentimiento, por ejemplo, que quiere abolir una realidad).

El futuro todavía no ha acaecido, mas no *por ello* es menos necesario que el pasado, porque el pasado no se vuelve necesario por haber sucedido, sino al revés: por haber acaecido demostró que no era necesario. Si el pasado se hubiese hecho necesario, entonces y desde ahí no podría incurrirse en contradicción respecto del futuro, sino al revés: se deduciría de ello que el futuro también era necesario. Si la necesidad pudiera intervenir en un solo punto, ya no tendría que hablarse más de pasado ni de futuro. Querer predecir el futuro (profetizar) y querer comprender la necesidad del pasado es exactamente lo mismo, y sólo la moda logra que una cosa le parezca más plausible a una generación que a otra. Lo pasado ciertamente ha acontecido; el devenir es el cambio de la realidad por medio de la libertad. Ahora IV, 270
bien, si el pasado se hubiese hecho necesario, en ese caso ya no pertenecería a la libertad, es decir, a aquello por medio de lo cual llegó a serlo. La libertad estaría entonces en mal lugar, lo mismo se echaría a reír que a llorar, porque tendría la culpa de aquello que no le pertenecía y produciría aquello que congenia con la necesidad. La libertad misma se convertiría en una ilusión y otro tanto le pasaría al devenir: la libertad se volvería magia y el devenir una falsa alarma[143][*].

IV, 271

§ 4. LA CONCEPCIÓN DEL PASADO

La naturaleza, en cuanto determinación del espacio, sólo existe inmediatamente. Lo que es dialéctico con relación al tiempo tiene dentro de sí una duplicidad: después de haber sido presente puede subsistir como pasado. Lo propiamente histórico es siempre pasado (ya es pasado: si hace años o días, no añade diferencia alguna) y tiene realidad en cuanto pasado, porque es cierto y verídico que ha sucedido, pero el hecho de haber sucedido constituye a su vez su incertidumbre, que siempre impedirá la concepción del pasado como si hubiera existido desde la eternidad. Sólo en esta contradicción de certeza e incertidumbre, que es el *discrimen* de lo devenido y en ese sentido de lo pasado, ha de ser comprendido el pasado; entendido de otro modo, el concepto se malentiende a sí mismo (por ser concepto) y a su objeto (una cosa así podría hacerse objeto del concepto). Todo concepto de pasado que quiere entenderlo a fondo construyéndolo, únicamente lo ha malentendido hasta el fondo. (Una teoría de la manifestación, en lugar de la construcción, desilusiona a primera vista, pero en el momento siguiente tiene de nuevo la construcción secundaria y la manifestación necesaria.) Lo pasado no es necesario, puesto que ha devenido; no se hizo necesario por el hecho de devenir (sería una contradicción) y todavía se hace menos necesario por la concepción de alguien. (La distancia en el tiempo desfigura de modo que se engaña el sentido del espíritu, de igual modo que la distancia en el espacio altera engañosamente el sentido. El contemporáneo no ve la necesidad de lo que deviene, pero cuando se interponen siglos entre el devenir y el observador —entonces percibe la necesidad, como quien de lejos ve redondo lo cuadrado.) Si el pasado se hiciera necesario por el concepto, el pasado ganaría lo que perdía el concepto, entonces concebiría otra cosa, lo cual sería una mala concepción. Si lo concebido se cambia con la concepción, entonces el concepto se muda hasta llegar a ser un IV, 272
malentendido. El conocimiento del presente no le confiere necesidad alguna, la presciencia del futuro no proporciona necesidad alguna (Boecio[145]), el saber acerca del pasado no concede necesidad alguna, ya que todo concepto como todo saber nada tienen que dar.

Quien concibe el pasado, el *Historico-philosophus*, es por ello un profeta

hacia atrás (Daub[146]). Ser profeta significa precisamente que en el fundamento de la certeza del pasado se halla la incertidumbre que para éste, en un sentido tan enteramente idéntico como para el futuro, es posibilidad (Leibniz, *Los mundos posible*[147]), de donde es imposible que *derive* con necesidad, *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est*[148]. El historiador se halla de nuevo en medio del pasado movido por aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir, esto es, la admiración. Si el filósofo apenas admira nada (¿y cómo podría ocurrírsele admirar una construcción necesaria sin una nueva especie de contradicción?), entonces nada tiene que hacer *eo ipso* con lo histórico, porque dondequiera que se encuentre con el devenir (que ciertamente está en el pasado), la incertidumbre (como la del devenir) de lo que ciertamente ha devenido sólo puede expresarse con aquella pasión digna y necesaria del filósofo (Platón-Aristóteles[149]). Incluso si lo devenido es lo más cierto, aun cuando la admiración quiera dar de antemano su testimonio, diciendo que si no hubiera sucedido habría que haberlo inventado (Baader[150]), aun entonces la pasión de la admiración es contradictoria, queriendo atribuir necesidad a lo devenido y engañándose a sí mismo. Tanto la palabra como el concepto de Método muestran suficientemente que el progreso del que puede hablarse es teleológico, pero en ese caso cada instante es una pausa (la admiración está aquí *in pausa* y espera en el devenir), que es la del devenir y la de la posibilidad, justamente porque τέλοσ[151] se halla fuera. Si solamente fuera posible una vía, entonces τέλοσ no estaría fuera sino en el progreso, sí, detrás de él, como en el progreso de la inmanencia.

Esto en lo referente a la concepción del pasado. Se ha presupuesto, sin IV, 273
embargo, que el conocimiento del pasado está dado; pero ¿cómo se adquiere? Lo histórico no puede sentirse inmediatamente porque contiene en sí el *fraude* del devenir. La impresión inmediata de un fenómeno natural o de un acontecimiento no es una impresión de lo histórico, ya que inmediatamente el *devenir* no se siente sino sólo el presente; pero el presente histórico contiene el devenir en sí, porque en caso contrario no sería el presente histórico.

La percepción inmediata y el conocimiento inmediato no pueden engañar. Ya se demuestra con esto que lo histórico no puede convertirse en su objeto, porque lo histórico tiene dentro de sí aquella ambigüedad, la del devenir. En relación a lo inmediato el devenir es, en efecto, ambivalente, por cuanto lo que está firme se hace dudoso. Cuando el espectador ve una estrella, esta estrella se le torna dudosa en el instante en que quiere hacerse consciente de que ha sucedido. Es como si la reflexión apartara a la estrella del sentido. Está muy claro entonces que el órgano para lo histórico tiene

que estar modelado en conformidad con él, tiene que tener en sí ese análogo a través del cual supere siempre con su certeza la incertidumbre que corresponde a la incertidumbre del devenir y que es doble: la nada del no-ser y la posibilidad anulada que es a un tiempo cada anulación de posibilidad. De esta condición es precisamente la fe, porque en la certeza de la fe está siempre presente como algo superado la incertidumbre, que en cierta medida corresponde a la del devenir. La fe cree así lo que no ve[152]; no cree que la estrella exista, porque eso se ve, sino que cree que la estrella ha devenido. En relación al acontecimiento vale lo mismo. Lo acontecido se deja conocer inmediatamente, pero de ninguna manera que haya acontecido ni tampoco que acontezca, aunque acontezca, como suele decirse, delante de nuestras narices. La ambivalencia de lo acontecido es que ha acontecido, y aquí está el paso desde la nada, desde el no-ser y desde el múltiple «cómo» posible. La percepción y el conocimiento inmediato no sospechan la inseguridad con la que la fe se aproxima a su objeto, ni tampoco la certeza que se IV, 274
desprende de la incertidumbre.

La percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar. Es importante entenderlo para comprender la duda y poder en consecuencia asignar a la fe su puesto propio. Por extraño que parezca, esta idea se encuentra en el fundamento del escepticismo griego. No es tan difícil entenderlo o entender qué luz proyecta esto sobre la fe, si no se está enteramente perturbado por la duda hegeliana acerca de todo, contra la cual verdaderamente de nada sirve predicar, ya que lo que los hegelianos dicen en torno a ello es de tal naturaleza que da la impresión de favorecer la modesta duda de hasta qué punto es exacto que ellos hayan dudado de algo. El escepticismo griego era reservado (εποχη); dudaban no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad (negaban la aprobación, μετριοπαθείν[153]). De ello se sigue que la duda sólo puede ser suprimida por la libertad, por un acto de voluntad, lo que todo escéptico griego comprendería, puesto que se comprendía a sí mismo, pero no suprimiría su escepticismo, justamente porque *quería* dudar. Eso le atañe a él, pero no puede imputársele la tontería de pensar que dudaba por necesidad ni, lo que sería todavía más necio, que si así fuera, la duda podría ser suprimida. El escéptico griego no niega la exactitud de la percepción y del conocimiento inmediato, sino que —dice él— el error tiene otro motivo totalmente distinto: viene de la conclusión que infiero. Si pudiera abstenerme de concluir, entonces jamás sería engañado. Si por ejemplo la percepción a distancia me muestra un objeto redondo que de cerca se ve cuadrado, o si un bastón roto que parece quebrado en el agua se pone derecho cuando se le saca de ella, no es la percepción la que me engaña, sino que yo mismo he sido engañado primero cuando he deducido algo sobre el bastón o sobre

determinado objeto. Por eso el escéptico se mantenía siempre *in suspenso* y ese estado era el que él *deseaba*. Puesto que el escepticismo griego fue llamado φιλοσοφία ζητητική, ἀπορητική, σκεπτική|[154], estos predicados no expresan la característica propia del escepticismo griego, ya que únicamente usó el conocimiento para conservar constante su disposición, que era la IV, 275
cuestión capital; por ello no quería declarar θετικῶς[155] el resultado negativo del conocimiento para no verse atrapado en haber formulado una conclusión. La disposición era para ellos el asunto primordial (τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία[156], *Diógenes Laercio*, Lib. IX, § 107)[*].

Fácilmente se ve en contraste con esto que la fe no es un conocimiento, sino un acto de libertad, una manifestación de la voluntad. Cree en el devenir y por ello suprime en sí la incertidumbre que corresponde a la nada de lo no-existente. Cree en el «así» de lo devenido y suprime en sí el «cómo» posible de lo devenido; y sin negar la posibilidad de otro «así», el «así» de lo devenido es para la fe lo más cierto.

En la medida que algo se hace histórico por la fe y como histórico se convierte en objeto de la fe (lo uno se corresponde con lo otro), es algo inmediato, inmediatamente comprendido y no engaña. El contemporáneo puede ciertamente usar sus ojos, etc., pero ha de estar atento a la conclusión. No puede conocer inmediatamente que eso ha sucedido y ni siquiera puede conocer con necesidad que eso ha acontecido, ya que la primera expresión del devenir es justamente la ruptura de la continuidad. En el instante en que la fe cree que eso ha devenido y que ha sucedido, convierte en dudoso lo sucedido y lo devenido en el devenir y transforma su «así» en el «cómo» posible del devenir. La conclusión de la fe no es una conclusión sino una decisión; por ello la duda está excluida. Cuando la fe concluye: «esto existe, *ergo* ha devenido», podría parecer una conclusión de efecto a causa. Sin embargo no es del todo exacto e incluso si así fuera, ha de recordarse que IV, 276
la conclusión del conocimiento es de causa a efecto, o mejor, de la razón a la consecuencia (Jacobi[158]). No es del todo exacto, porque no puedo percibir ni conocer inmediatamente que lo que percibo y conozco inmediatamente es un efecto, ya que inmediatamente sólo «es». Que sea un efecto lo creo, ya que para afirmar que es efecto tengo que haberlo hecho dudoso en la incertidumbre del devenir. Pero si la fe decide sobre ello, la duda se suprime; en el mismo instante el equilibrio y la indiferencia de la duda son suprimidas no por el conocimiento sino por la voluntad. Por ello la fe es desde la perspectiva de aproximación la cosa más disputable (porque la incertidumbre de la duda, que es fuerte e invencible en el du-plicar —*dis-putare*, se ha destruido en ella) y es la cosa menos disputable en virtud de su nueva

cualidad. La fe es lo contrario de la duda. Fe y duda no son dos especies de conocimiento que se determinan en continuidad una con otra, ya que ninguna de ellas son actos de conocimiento, sino que las dos son pasiones contrapuestas. La fe es sentido del devenir, y la duda es una protesta contra toda conclusión que quiere ir más allá y por encima de la percepción inmediata y del conocimiento inmediato. Quien duda no niega la existencia propia, por ejemplo, sino que no concluye nada, ya que no quiere ser engañado. Usa la dialéctica para hacer siempre a los contrarios idénticamente verosímiles, pero no establece en virtud de ella su escepticismo —eso es sólo accesorio, una acomodación humana, y no obtiene de ello resultado alguno, ni siquiera negativo (porque eso sería reconocer el conocimiento)—, sino que decide cesar y abstenerse (φιλοσοφία ἐφεκτική[159]) de toda conclusión en virtud de la voluntad.

Quien no es contemporáneo de lo histórico, en lugar de la inmediatez de la percepción y del conocimiento (con las cuales no se puede concebir lo histórico), dispone de las informaciones del contemporáneo, con las cuales se relaciona de la misma manera que los contemporáneos con la inmediatez; porque aun cuando lo narrado en las informaciones está sometido a cambios, no puede recibirlo de tal modo que no le dé su aprobación y lo considere IV, 277
histórico, que no lo transforme para sí en algo ahistórico. La inmediatez de la información, esto es, que el hecho de que la información esté ahí es el presente inmediato, pero lo histórico en el presente es que ha devenido, y lo histórico en el pasado es que era presente mientras estaba deviniendo. Ahora bien, tan pronto como uno de los posteriores cree en el pasado (no en su verdad, porque es cosa del conocimiento y concierne a la esencia, no al ser: cree que aquello era presente mientras estaba deviniendo), la inseguridad del devenir reaparece y esta inseguridad del devenir (la nada del no-ser el «cómo» posible del «así» real) tiene que ser para él lo mismo que para el contemporáneo, su alma ha de estar *in suspenso* de igual manera que para el contemporáneo. No tiene por tanto ninguna inmediatez mayor ante sí, pero tampoco la necesidad del devenir, sino sólo el *«así»*[160] del *devenir*. El posterior cree ciertamente en virtud de la afirmación del contemporáneo, pero sólo en el mismo sentido que puede hacerlo el contemporáneo en virtud de la percepción y del conocimiento inmediato. Sin embargo el contemporáneo no cree en virtud de ello como tampoco el posterior cree en virtud de las informaciones.

Así pues, el pasado no se hace necesario en ningún instante, no era necesario cuando acaeció ni tampoco se mostró necesario para el contemporáneo que lo creyó, es decir, creyó que había acontecido porque la

fe y el devenir se corresponden entre sí y conciernen a las determinaciones superadas del ser: al pasado y al futuro; a lo presente sólo en cuanto es visto bajo la determinación superada del ser como aquello que ha devenido. En cambio la necesidad atañe a la esencia de tal manera que lo propio de su esencia es precisamente excluir el devenir. La posibilidad de donde procede lo posible que se convierte en lo real acompaña siempre a lo devenido y permanece junto al pasado, aunque en medio transcurran miles de años; IV, 278
tan pronto como uno de los posteriores repite que algo ha acontecido (eso es lo que hace creyendo), repite su posibilidad y es indiferente si puede hacerse ahora un discurso acerca de las concepciones especial es en torno a esa posibilidad o no.

Apéndice

APLICACIÓN

Lo aquí dicho es válido para lo simplemente histórico, cuya contradicción sólo es haber devenido, cuya contradicción[*] es la del devenir, porque en esto tampoco hay que ilusionarse como si fuera más fácil entender que algo ha acontecido después que antes de haber acontecido. Quien lo piensa no ha comprendido todavía que eso ha sucedido y que no posee más que la percepción y la inmediatez del conocimiento del presente en el cual no está contenido el devenir.

Volvamos ahora a nuestro poema y a nuestra hipótesis de que Dios *ha* existido. En lo referente a lo simplemente histórico es válido afirmar que no puede convertirse en histórico para la percepción y el conocimiento inmediato, tanto si es contemporáneo como si es posterior. Aquel hecho histórico (que es el contenido de nuestro poema) posee un carácter propio: que no es un simple hecho histórico, sino un hecho que se basa en una contradicción (eso es suficiente para mostrar que no hay diferencia alguna entre el contemporáneo inmediato y el posterior; puesto que no existe ninguna ventaja para el contemporáneo inmediato frente a la autocontradicción y al riesgo que va vinculado a la concesión del consentimiento). Ciertamente es un hecho histórico y lo es sólo para la fe. IV, 279
Aquí la fe se entiende de primeras en sentido simple y general, como relación a lo histórico; pero la fe ha de ser tomada después en un sentido totalmente eminente, de tal modo que este término no pueda hallarse más que una vez, es decir, muchas veces, aunque sólo en una relación única. Desde la perspectiva eterna no se *cree* que Dios existe, aun cuando se suponga que existe. Eso es una forma errónea de hablar. Sócrates no creía que Dios existía. Lo que sabía acerca de Dios lo obtuvo a través del recuerdo, y para él la existencia de Dios no fue en absoluto algo histórico. Nada nos importa ahora que su conocimiento de Dios fuera muy imperfecto en relación a quien, según nuestra hipótesis, recibe de Dios mismo la condición, puesto que la fe no tiene que ver con la esencia sino con el ser, y la hipótesis de que Dios existe le determina eterna y no históricamente. Lo histórico es que Dios *ha devenido* (para el contemporáneo), que se hizo presente por el hecho mismo de *haber devenido* (para el contemporáneo). En eso consiste justamente la contradicción. Nadie puede hacerse inmediatamente contemporáneo con ese hecho histórico (cf. lo anterior), pero es objeto de fe porque concierne al devenir. No es cuestión de la verdad del dato, sino de si se quiere dar el asentimiento a que Dios ha devenido, con lo cual se introduce la esencia eterna de Dios en las determinaciones dialécticas del devenir.

Así se presenta aquel dato histórico: no tiene ningún contemporáneo histórico, porque es histórico en primera potencia (la fe en sentido general); no tiene contemporáneo alguno en segunda potencia, porque está basado en una contradicción (la fe en sentido eminente). Pero esta última equivalencia para los más diferentes en el tiempo devora la diferencia existente en cuanto a la primera relación con los diferentes en el tiempo. Cada vez que el creyente deja que ese hecho se convierta en objeto de fe y deja que para sí mismo se convierta en histórico, repite las determinaciones dialécticas del devenir. Que hayan transcurrido muchos milenios, que aquel hecho traiga consigo muchas consecuencias, todo eso no lo convierte en más necesario (y las consecuencias mismas se hacen sólo relativamente necesarias porque IV, 280
en definitiva se apoyan en una causa libremente actuante), por no decir lo más absurdo: que debería hacerse necesario a causa de las consecuencias, porque éstas acostumbran a tener su causa en otra cosa y no en fundamentarla. Aunque algún contemporáneo o alguien anterior intuyó premoniciones, percibió señales, vio síntomas, aquel hecho no era necesario, ya que devino, es decir: aquel hecho no es necesario ni como futuro ni como pasado.

IV, 281

Capítulo V

EL DISCÍPULO DE SEGUNDA MANO

«Mi querido lector, puesto que según nuestra hipótesis distan mil ochocientos cuarenta y tres años entre el discípulo contemporáneo y esta conversación, parece ocasión suficiente para preguntar por el discípulo de segunda mano, ya que esta relación tiene que haberse repetido muy a menudo. La cuestión parece por tanto ineludible, igual que la exigencia de que esa cuestión clarifique las dificultades que posiblemente podrán presentarse cuando se trate de que el *discípulo* de segunda mano quede definido en igualdad con y a diferencia del contemporáneo. Pero pese a esto, ¿no deberíamos considerar primero si la cuestión es tan exacta como la vemos de inmediato? Debería demostrarse en efecto que la cuestión es inexacta o que no puede interrogarse así sin interrogar como un necio y sin estar autorizado a acusar de necedad a quien es bastante juicioso para no poder responder: «así las dificultades parecen estar alejadas».— «Innegablemente, porque si no puede preguntarse, la respuesta no puede ocasionar molestia alguna y la dificultad se vuelve singularmente fácil».— «Eso no se sigue, porque se supone que la dificultad consiste en reconocer que así no puede preguntarse. ¿O quizás ya lo has reconocido? ¿Era ésta acaso tu opinión cuando manifestabas en nuestra última conversación (Capítulo IV) que me habías entendido a mí y las consecuencias de mi afirmación, cuando aún yo no me había comprendido del todo?».— «Esa no era en absoluto mi opinión, aunque tampoco es opinión mía que se desestime la cuestión, menos aún conteniendo en sí un nuevo interrogante: ¿no existe diferencia entre tantos como están contenidos bajo la definición de “discípulo de segunda mano”? En otras palabras, ¿es exacto dividir un espacio tan formidable de tiempo en dos partes tan desiguales: el contemporáneo — los posteriores?».— «Piensas que tendría que poder hablarse de un discípulo de quinta, de séptima mano, etc. Y si se hablara así,
aunque sólo fuera por contentarte, ¿no se seguiría de ello que el lenguaje IV, 282
sobre todas estas distinciones, aun no estando en desacuerdo consigo mismo, tendría que englobarse en una sola categoría opuesta: la de discípulo contemporáneo? ¿O se trataría de lenguaje correcto, comportándonos como

tú y actuando con simpleza en lo que haces con astucia: cambiar la cuestión sobre el discípulo de segunda mano en una cuestión absolutamente distinta, con lo cual tendrías ocasión de embarullarme con otra nueva cuestión en lugar de aprobar o reprobar mi propuesta? Probablemente no deseas continuar esta conversación por temor a que degenere en sofística y en pendencias; por ello la interrumpo. Pero por el desarrollo que ahora intento exponer, comprobarás cómo están consideradas las expresiones que nos hemos intercambiado».

§ 1. EL DISCÍPULO DE SEGUNDA MANO EN SU DIFERENCIA CONSIGO MISMO

Aquí no se reflexiona por tanto sobre la relación del discípulo secundario con el contemporáneo, sino si la diferencia sobre la que se reflexiona es tal que lo mutuamente diferente se convierte de nuevo en igualdad ante otra cosa, porque la diferencia que es sólo diferente de sí misma queda ciertamente dentro de la igualdad consigo misma. Por este motivo no hay arbitrariedad alguna en cortar cuando se quiera, ya que la diferencia relativa no es ahora un sorites de cuya cualidad pudiera surgir por un *coup de mains*[162] si estuviese dentro de esa determinada cualidad. Un sorites podría aparecer si se consiguiera ser dialécticamente contemporáneo en el mal sentido, por ejemplo, para mostrar que bajo cierto punto de vista no existe contemporáneo alguno, porque nadie puede ser contemporáneo con todos los momentos; o preguntando, al cesar la no-contemporaneidad, cuándo comienza la no-contemporaneidad, si no hay un *confinium*[163] de regateo en torno al cual la locuaz razón pudiera decir: hasta cierto grado, etc., etc. Toda IV, 283
esta inhumana profundidad no conduce a nada, sólo a ser considerado quizás como auténticamente especulativo en nuestro tiempo, cuando el despreciable sofisma —el diablo sabrá cómo— se ha convertido en el miserable secreto de la verdadera especulación y lo que en la Antigüedad era considerado como negativo, ese «hasta cierto grado» (esta parodia de tolerancia que mediatiza todo sin medida), se ha convertido en positivo y aquello que la Antigüedad llamaba positivo, la pasión de la distinción, se ha transformado en necedad.

Las oposiciones se muestran con toda su fuerza cuando se aproximan. Por eso elegimos aquí la primera generación de los discípulos secundarios y la última (la que limita el *spatium* dado, los mil ochocientos cuarenta y tres años) expresándonos tan sucintamente como nos es posible, ya que hablamos no histórica sino algebraicamente y no deseamos distraer o seducir a alguien con la magia de la multiplicidad. Al contrario, siempre recordamos que bajo la diversidad se mantiene la común igualdad en la diferencia frente al contemporáneo (en el siguiente parágrafo veremos más de cerca que la cuestión del discípulo de segunda mano, esencialmente entendida, es una cuestión incorrecta), bien entendido que la diferencia no tiene que agrandarse tanto que lo confunda todo.

a) La primera generación del discípulo secundario

Ésta tiene (relativamente) la ventaja de estar más próxima a la certeza inmediata y de estar más cerca para lograr una exacta y auténtica información acerca de lo sucedido por medio de gente cuya autenticidad puede controlarse de varias maneras. Esta certeza inmediata la habíamos calculado ya en el Capítulo IV. Estar algo más cercano a ella puede ser una mera ilusión, ya que quien no se halla tan cerca de la certeza inmediata como para estar inmediatamente seguro, está absolutamente alejado. No obstante queremos tomar en consideración esta relativa diversidad (la que posee la primera generación de los discípulos en relación con los posteriores). ¿En cuánto vamos a estimarla? Únicamente podemos apreciarla en relación a la IV, 284 ventaja del contemporáneo, pero ya mostramos en el Capítulo IV que su ventaja (la certeza inmediata en sentido estricto) era ambigua (*anceps* - peligrosa) y lo haremos más ampliamente en el siguiente parágrafo.— Supongamos que en la generación más próxima hubiera vivido un hombre que a su poder de tirano tuviera unida una despótica pasión y que no albergara otra idea que la de preocuparse por dejar establecida la verdad en este punto, ¿sería por ello discípulo? Supongamos que se hubiera apoderado de todos los testigos aún vivos y de aquellos que le tocaron de más cerca, los hiciera interrogar a cada uno con máxima exactitud y ordenara encerrarlos como a aquellos 70 intérpretes[164], muertos de hambre para forzarles a confesar la verdad, que les hiciera confrontarse unos con otros de la forma más cautelosa, sólo para asegurarse por todos los medios una información auténtica —¿sería discípulo con ayuda de toda esa información? ¿Acaso no se reiría Dios de él por haber querido obtener de esta manera y por la fuerza eso que no puede comprarse con dinero ni tampoco puede lograrse con poder? Incluso si el hecho de que hablamos fuese un simple hecho histórico, la dificultad no estaría ausente al querer obtener él una conformidad absoluta en todos los detalles, lo cual le parecería de enorme importancia, puesto que la pasión de la fe, es decir, esa pasión que es tan intensa como la de la fe, ha tomado una dirección errónea hacia lo puramente histórico. Es bien sabido que los hombres más honrados y más veraces incurren con gran frecuencia en contradicciones cuando son objeto de una investigación histórica por la idea fija de un inquisidor, mientras que sólo está reservado al malhechor depravado, a causa de la exactitud que inculca la mala conciencia, la capacidad de no contradecirse en sus mentiras. Pero dejando esto aparte, el hecho de que hablamos no es un simple hecho histórico, ¿de qué le sirve entonces todo eso? Si hubiese obtenido una compleja información que estuviera conforme en cada letra y en cada minuto, sin duda alguna él estaría engañado. Aun cuando tuviera una certeza más grande que la del IV, 285

contemporáneo que había visto u oído —porque habría descubierto con facilidad que a veces éste no había visto, o que otras veces había visto mal y lo mismo con el oído—, siempre tendría que recordar que no vio ni oyó inmediatamente a Dios, sino que vio a un hombre de humilde figura que afirmaba ser Dios; en otras palabras, siempre tendría que recordar que aquel hecho histórico estaba basado en una contradicción. ¿Estaría aquel hombre satisfecho con la autenticidad de la información? Desde el punto de vista histórico sí, pero no desde el otro, porque todo lenguaje sobre la belleza terrestre de Dios (estaba sólo en forma de siervo —hombre individual como uno de nosotros—, objeto de escándalo), sobre su divinidad inmediata (la divinidad no es una determinación inmediata y el maestro tiene que desarrollar una profunda autorreflexión en el discípulo, la conciencia de pecado, como condición para el conocimiento), acerca del carácter milagroso inmediato de su obra (el milagro no *es* inmediato, sólo lo es para la fe; por ello quien no cree no ve el milagro); aquí hay como en todas partes un galimatías, un intento de mezclar esta consideración con charlatanerías.

Esta generación tiene relativamente la ventaja de hallarse más cerca de la conmoción de aquel hecho. Esta conmoción y sus vibraciones contribuyen a despertar la atención. El significado de esa atención (que también puede tornarse en escándalo) ya lo hemos tomado en consideración en el Capítulo IV. Admitamos ahora que estar algo más cerca (respecto de los posteriores) constituya una ventaja, pero una ventaja que sólo cuenta en relación con la ambigua ventaja existente para el contemporáneo. La ventaja es tan completamente dialéctica como la atención. La ventaja consiste en estar atento a que ahora o se escandaliza o cree. En efecto, la atención no es nada parcial en favor de la fe, como si la fe surgiera de la atención a modo de simple consecuencia. La ventaja es llegar a un estado tal que la decisión se muestre más clara. Esta es una ventaja y esta ventaja es la única que tiene algún significado, siendo bastante terrible y en modo alguno una comodidad confortable. Si por una necia insensatez aquel hecho nunca hubiera IV, 286
entrado en la rutina humana, entonces cada generación mostraría la misma relación de escándalo que la primera, ya que por medio de ninguna inmediatez se acerca uno más a aquel hecho. Uno puede educarse todo lo que quiera para aquel hecho; de nada sirve. Al contrario, especialmente cuando el educador mismo está ya bien instruido, eso puede ayudar a que uno se convierta en un diestro charlatán, pero en su alma no habrá sido presentido el escándalo, y tampoco la fe tendrá allí su morada.

b) La última generación

Ésta se halla ahora lejos de la conmoción, pero en cambio tiene que ceñirse a las consecuencias y posee la prueba de la verosimilitud del resultado; tiene inmediatamente ante sí las consecuencias con las que aquel hecho tiene que haber abarcado todo, posee la prueba de la verosimilitud bien cerca, aunque de ella hay paso inmediato a la fe porque, como vimos, la fe no es nada parcial respecto de la probabilidad; decir esto de la fe sería una calumnia[*]. Si aquel hecho entró en el mundo como paradoja absoluta, todo lo posterior IV, 287 no sirve de nada, porque estas consecuencia se convierten para toda la eternidad en consecuencias de una paradoja, y por lo tanto tan definitivamente inverosímiles como la paradoja, a no ser que quiera suponerse que las consecuencias (que son meras derivaciones) tengan la fuerza retroactiva de transformar la paradoja, lo cual sería idéntico a suponer que un hijo posee el poder retroactivo de transformar a su padre. Aun cuando quieran pensarse las consecuencias de una manera puramente lógica, o sea, bajo la forma de inmanencia, sigue siendo verdad que la consecuencia sólo puede determinarse como idéntica y análoga a la causa, pero por nada del mundo puede gozar de un poder transformante. Tener las consecuencias ante sí es una ventaja tan ambigua como poseer la certeza inmediata, y quien acepta inmediatamente las consecuencias está engañado, igual que quien confunde la certeza inmediata con la fe.

La ventaja de las consecuencias parece consistir en que aquel hecho llegaría poco a poco a ser *naturalizado*. Si éste es el caso (supongámoslo así), entonces la generación posterior tendría una ventaja clara sobre el contemporáneo (un hombre tendría que ser muy necio para poder hablar de consecuencias en este sentido y fantasear a la vez sobre la dicha de ser IV, 288 contemporáneo con ese hecho), y podría apropiarse de aquel hecho muy tranquilamente sin reparar en la ambigüedad de la atención, de la que pueden surgir tanto el escándalo como la fe. No obstante aquel hecho no respeta ninguna destreza, es demasiado orgulloso para desear un discípulo que quiera unírsele en virtud del éxito que alcance la causa y desdeña ser naturalizado bajo la protección de un rey o de un profesor[165]; es y se hace paradoja y no tolera que se especule con él. Ese hecho lo es sólo para la fe. La fe no puede, por supuesto, devenir *una segunda naturaleza* en el hombre; pero el hombre, si deviene una segunda naturaleza, ha de haber tenido con seguridad una *primera*, ya que la fe se ha convertido en la segunda. Si aquel hecho debe *ser naturalizado*, entonces se expresa en relación al individuo de tal modo que el individuo nace con la fe, es decir, con su segunda naturaleza. Si comenzamos nuestro desarrollo de esta manera, comienza

simultáneamente a decirse adiós a todo posible galimatías, porque ahora anda suelto y ya no se le puede detener. Naturalmente, este galimatías tiene que haber sido descubierto con aquel «ir más allá», puesto que el punto de vista de Sócrates era una opinión verdaderamente buena, aun cuando lo hayamos abandonado para descubrir lo proyectado más arriba; tal galimatías percibiría como grave insulto la afirmación de no haber ido mucho más allá de lo socrático. Incluso en la metempsicosis hay una buena idea, pero eso de nacer con su segunda naturaleza, una segunda naturaleza que se refiere a un hecho histórico dado en el tiempo, es un auténtico *non plus ultra* de la locura. Socráticamente entendido el individuo ha existido antes de nacer y se recuerda a sí mismo, con lo cual el recuerdo es la preexistencia (no recuerdo sobre la preexistencia); la naturaleza (la única, pues no puede hablarse en este contexto de primera y segunda naturaleza) está determinada en continuidad consigo misma. Por el contrario, aquí todo es hacia adelante e histórico, de tal forma que nacer por la fe es tan plausible como nacer con 24 años de edad. Si hubiera de mostrarse realmente a un individuo nacido por la fe, sería un monstruo más curioso que aquel que describe el barbero en *El atareado*[166] naciendo en los nuevos barrios, aun cuando a barberos y IV, 289
atareados les pueda parecer que es un pequeño y apreciadísimo ser, el triunfo supremo de la especulación. — O quizás el individuo nazca con ambas naturalezas en una, bien entendido que no son dos naturalezas interrelacionadas para formar la naturaleza humana ordinaria, sino dos naturaleza humanas plenas de las que una presupone algo histórico que está entre medias. En ese caso todo lo que hemos proyectado en el Capítulo I es confuso; ni siquiera nos hallamos en lo socrático, sino en la confusión, en una confusión que ni el mismo Sócrates habría sido capaz de superar. Ello se convierte en una confusión hacia adelante que tiene mucho en común con lo que Apolonio de Tiana halló hacia atrás[167]. No se contentaba efectivamente como Sócrates con recordarse a sí mismo tal como existía antes de nacer (la eternidad y la continuidad de la conciencia son el hallazgo profundo del pensamiento socrático), sino que tenía prisa por ir más allá, ya que recordaba quién había sido antes de nacer. Si aquel hecho ha sido naturalizado, el nacimiento ya no es *nacimiento*, sino que es también *renacimiento*, de tal modo que quien nunca ha existido nace de nuevo —mientras nace. En la vida individual esto se expresa diciendo que el individuo nace por la fe; en el género humano eso mismo ha de expresarse de modo que después de acontecer aquel hecho, el género humano se transforme en algo totalmente distinto y sin embargo en continuidad con lo primero. En tal caso el género humano tendría que recibir un nombre nuevo, puesto que según la habíamos proyectado, la fe no es algo en absoluto inhumano, ya que es un nacimiento dentro de un nacimiento (renacimiento); mientras que si fuera como lo

querrían los objetores, se convertiría en un monstruo de aventura. La ventaja de la consecuencia es también y por otro motivo una ventaja ambigua, supuesto que no sea una simple consecuencia de aquel hecho. Valoremos la ventaja de la consecuencia al máximo: imaginemos que aquel hecho ha cambiado totalmente el mundo y que ha impregnado con su omnipresencia lo más insignificante —¿cómo ha sucedido eso? Esto no ha acontecido de un solo golpe sino sucesivamente. ¿Cómo sucesivamente? ¿En cuanto cada IV, 290
generación ha entrado de nuevo en relación con aquel hecho? Esta determinación intermedia tiene entonces que ser controlada de modo que toda la fuerza de las consecuencias sólo pueda servir de provecho a uno mediante la conversión. ¿No puede tener también un malentendido consecuencias? ¿No puede una mentira ser también fuerte? ¿Y no ha sucedido así con cada generación? Y si todas las generaciones juntas quisieran confiar sin más a la última todo el esplendor de las consecuencias —entonces las consecuencias serían ciertamente un malentendido. ¿No está construida Venecia sobre el mar aun cuando continuara construyéndose de ese modo hasta que hubiera finalmente una generación que apenas lo notara? ¿Y no sería un fatal malentendido que esta última generación se engañara hasta el punto de que comenzaran a pudrirse los pilares y la ciudad se hundiera? Pero las consecuencias fundadas sobre la paradoja están edificadas, humanamente hablando, sobre el abismo, y el contenido total de las consecuencias que únicamente se entregan al individuo bajo el acuerdo de que lo es en virtud de la paradoja, no puede recibirse como un bien inamovible, porque todo está flotando.

c) Comparación

No deseamos proseguir ahora esta exposición, sino dejar que cada uno en particular practique consigo mismo el retorno desde los más diversos puntos a este pensamiento, la utilización de su fantasía para descubrir los casos más extraños de diferencias y de situaciones relativas para hacer con ello el balance. Su cantidad está con ello limitada y ha de mantener su ilimitada libertad de acción dentro de esos límites. La cantidad es la multiplicidad de la vida y siempre trabaja en su abigarrado tapiz. Es como aquella Parca[168] que hilaba, mas lo que cuenta es que el pensamiento, cual otra Parca, esté atento a cortar el hilo, cosa que habrá de suceder —prescindiendo de la imagen— cada vez que la cantidad quiera formar la cualidad.

La primera generación de los discípulos contemporáneos tiene la ventaja de que la dificultad está ahí. Es una ventaja y una facilidad que algo IV, 291 dificultoso, de lo que debo apropiarme, se me haya hecho difícil. Si la última generación, mirando la primera y viéndola casi hundida bajo el terror, dijera: es incomprensible ya que todo esto no es tan pesado como para poder tomarlo y correr con ello; entonces habría quien respondiese: «Está bien, corre, pero fíjate bien si eso con lo que corres es realmente aquello de lo que hablamos, porque ciertamente no discutimos que el viento sea cómodo para correr con él».

La última generación tiene la ventaja de la facilidad, pero tan pronto descubre que su facilidad es una irregularidad que genera dificultad, esta dificultad se equipara a la dificultad del terror: el terror lo atrapará de un modo tan primitivo como a la primera generación de los discípulos secundarios.

§ 2. EL PROBLEMA DEL DISCÍPULO DE SEGUNDA MANO

Antes de entrar en la consideración misma queremos hacer un par de reflexiones orientativas: *a)* Si se toma aquel hecho como simple hecho histórico, lo que cuenta es ser contemporáneo, y ésa es la ventaja de ser contemporáneo (entendido de forma precisa, tal como se explicó en el Capítulo IV), o estar lo más cerca posible o poder asegurarse la autenticidad de los contemporáneos, etc. Todo hecho histórico es sólo un hecho relativo y por ello es normal que el poder relativo, el tiempo, decida el destino relativo del hombre respecto de la contemporaneidad, porque más no contiene y únicamente la puerilidad o la necedad podrían supervalorarlo hasta lo absoluto. *b)* Si aquel hecho es un hecho eterno, todo tiempo está igualmente cercano, pero —nótese bien— no en la fe, ya que la fe y lo histórico se corresponden mutuamente de manera plena. Se trata por ello de una mera acomodación al lenguaje menos correcto usando la palabra 'hecho' que está IV, 292
tomada del terreno histórico. *c)* Si aquel hecho es un hecho absoluto o, para determinarlo todavía con mayor exactitud, es lo que hemos propuesto, entonces es una contradicción que el tiempo haya podido dividir la relación del hombre con él, es decir, dividir en sentido decisivo. Lo esencialmente divisible por el tiempo no es *eo ipso* absoluto, porque de ello se seguiría que el propio absoluto es un *casus* en la vida, un *status* en relación con otro, mientras que lo absoluto, aunque declinable en todos los *casibus* de la vida, permanece siempre idéntico en una relación indivisible con otro, y es siempre un *status absolutus*. Pero el hecho absoluto es a la vez histórico. Si no prestamos atención, todo nuestro discurso será reducido a nada, porque sólo hablaríamos de un hecho eterno. El hecho absoluto es un hecho histórico y como tal es objeto de la fe. Lo histórico tiene que ser por ello bien acentuado; pero no de forma que se convierta en absolutamente decisivo para los individuos, ya que entonces nos hallaríamos en el punto *a* (aunque así entendido esto sea contradictorio, porque un simple hecho histórico no es un hecho absoluto y carece de poder para una decisión absoluta); pero lo histórico nunca tiene que ser suprimido, puesto que entonces sólo tendríamos un hecho eterno. —Ahora bien, como lo histórico se convierte para el contemporáneo en ocasión de hacerse discípulo cuando reciba —nótese bien— la condición de Dios mismo (de lo contrario hablamos socráticamente), la información de los contemporáneos se convierte para cada uno de los posteriores en ocasión de transformarse en discípulo cuando —nótese bien— reciba la condición de Dios mismo.

Y ahora comenzamos. Recibe de Dios mismo la condición quien por la condición se convierte en discípulo. Siendo así (y lo hemos desarrollado anteriormente donde ha quedado mostrado que la contemporaneidad

inmediata es mera ocasión, pero no de tal modo —nótese bien— que la condición se halle sin más en quien recibe la ocasión), ¿dónde queda lugar para el problema del discípulo de segunda mano? Porque quien posee lo que tiene de Dios mismo, lo tiene evidentemente de primera mano; y quien no lo tiene de Dios mismo, no es discípulo.

Supongamos que fuera de otra manera, que la generación IV, 293
contemporánea de discípulos hubiera recibido de Dios la condición y que ahora las generaciones siguientes debieran recibir la condición de estos contemporáneos, ¿qué se seguiría de ello? No distraeremos la atención pensando en la pusilanimidad histórica con la que probablemente, y cayendo en una nueva contradicción y para mayor confusión (porque comenzando así, no se sale del caos), se perseguiría aquella información del contemporáneo como si dependiera de ello. No, si el contemporáneo debiera dar la condición al posterior, éste acabaría creyendo en él. Recibe de él la condición y con ello el contemporáneo se convierte en objeto de fe para el posterior; porque aquel de quien recibe el individuo la condición, ese mismo es *eo ipso* (cf. lo anterior) objeto de la fe y es Dios.

Tal absurdo será suficiente para retirar el pensamiento de esta suposición. Si por el contrario los posteriores también reciben la condición de Dios, retorna de nuevo lo socrático, pero —nótese bien— dentro de la total diferencia con la que aquel hecho y el individuo (contemporáneo o posterior) se relacionan con Dios. Aquel absurdo no puede pensarse tampoco en un sentido diferente que cuando decimos que aquel hecho y la relación del individuo con Dios no pueden pensarse. Nuestro hipotético supuesto de aquel hecho y de la relación del individuo con Dios no contiene contradicción alguna, y el pensamiento puede ocuparse de ello como de la cosa más singular del mundo. Aquella absurda consecuencia encierra en cambio una contradicción, ya que no se contenta con establecer un absurdo como el de nuestro hipotético supuesto, sino que además dentro de ese absurdo produce una contradicción: que Dios es Dios para el contemporáneo, pero el contemporáneo es de nuevo Dios para un tercero. Con ello nuestro proyecto ha ido más allá de Sócrates al poner a Dios en relación con el individuo, ¿pero quién se atrevería a ir a Sócrates con ese
cuento de que un hombre es Dios en su relación con otro hombre? No, la IV, 294
relación de un hombre con otro la comprendió Sócrates con un heroísmo que hasta para entenderla se exige intrepidez. Y sin embargo esto vale para adquirir dentro del entramado supuesto la misma comprensión: que un solo hombre, en cuanto es creyente, no debe nada a nadie, sino que debe todo a Dios. Que esta comprensión no es fácil y que sobre todo no sea fácil de guardar constantemente se ve sin dificultad (ya que comprenderlo de una vez por todas sin pensar en las objeciones concretas, es decir, imaginarse que se

ha entendido no es difícil), y quien quiera comenzar a ejercitarse a sí mismo en esta comprensión quedará bastante a menudo atrapado en malentendidos; y si desea relacionarse con otros tendrá que prestar mucha atención. Pero si ha comprendido esto comprenderá también que no se habla ni se puede estar hablando del discípulo de segunda mano, puesto que el creyente (sólo él es discípulo) tiene siempre la *autopsia* de la fe y no ve con los ojos de otro: únicamente ve lo mismo que ve todo creyente —con los ojos de la fe.

¿Qué puede hacer entonces el contemporáneo para el posterior? a) Puede contar a los posteriores que él mismo ha creído en aquel hecho; lo que propiamente casi no es una comunicación (esto se expresa diciendo que no existe ninguna comunicación inmediata y que el hecho está basado en una contradicción), sino pura ocasión. En efecto cuando digo: «Creo y he creído que eso ha sucedido, *aunque esto sea una locura para la razón*[169] *y un escándalo para el corazón humano*, en el mismo instante he hecho todo lo posible para impedir que algún otro se defina en continuidad inmediata conmigo y para deshacerme de toda compañía, porque cada individuo tiene que comportarse exactamente de idéntica manera», *b)* Puede de esta forma contar el contenido del hecho, contenido que sin embargo sólo lo es para la fe, en el mismísimo sentido que los colores son para la vista y los sonidos para el oído. De esta forma sí puede hacerse. En cualquier otra forma no se hace sino hablar al viento y acaso se induzca a algún posterior a definirse en continuidad con la cháchara.

¿En qué sentido puede interesar al posterior la veracidad del IV, 295
contemporáneo? No en el sentido de si realmente ha tenido fe, tal como lo ha atestiguado de sí mismo. Eso apenas concierne al posterior, tampoco le sirve de provecho: ni le hace apartarse de la fe ni le empuja hacia ella. Sólo quien recibe por sí mismo la condición de Dios (esto se corresponde del todo con lo exigido al hombre: renunciar a su razón; por otra parte es la única autoridad que cuadra con la fe), sólo él cree. Si cree (es decir, si se imagina que cree) porque mucha gente justa de la región ha creído (es decir, han dicho que tenían fe, ya que más no puede controlar un hombre a otro, aun cuando este otro tolere, aguante y padezca todo por la fe: quien está fuera no puede llegar más allá de aquello que el otro afirma de sí mismo, porque la no-verdad puede ir exactamente tan lejos como la verdad —ante los ojos humanos, no a los ojos de Dios—), entonces es un ingenuo, y mirado en su esencia, es accidental, tanto si cree en virtud de su parecer y por una opinión quizás divulgada en torno a la fe de la gente honrada como si cree en un Münchhausen[170]. Si la veracidad del contemporáneo ha de interesarle (¡ay!, de esto podemos estar seguros: que es un asunto que despertará una enorme sensación y dará ocasión a que se escriban verdaderos infolios, ya que esta apariencia ilusoria de seriedad en la que se considera si éste o aquél es veraz,

en lugar de si uno mismo tiene fe, es un excelente disfraz para la indolencia del alma y para los chismes europeos), entonces tiene que estar en relación con lo histórico. ¿Con qué aspecto de lo histórico? Sólo con lo histórico que puede convertirse en objeto de fe y que uno no puede comunicar a otro, es decir, que uno puede comunicar a otro, pero —nótese bien— no de tal modo que el otro crea; mientras que, si lo comunica en forma de fe, convierte en suyo impedir a otro que lo asuma inmediatamente. Si el hecho de que hablamos fuera un simple hecho histórico, la diligencia del historiador sería de gran importancia. No es éste el caso, ya que ni del más fino detalle puede destilarse la fe. Lo histórico: que Dios ha existido, es el asunto capital y IV, 296
los restantes detalles históricos no son tan importantes como si en lugar de Dios se hablara del hombre. Los juristas afirman que un crimen capital absorbe todos los delitos menores —igual sucede con la fe, cuyo absurdo engulle totalmente lo pequeño. Las discordancias que en otro caso provocarían confusión aquí no confunden y no añaden nada al asunto. Al contrario añadirían mucho si uno a través de un cálculo de pequeñeces quisiera subastar la fe para el mayor licitador; actuando así en este asunto, jamás llegará a la fe. Aun cuando la generación contemporánea no hubiese dejado más palabras que éstas: «Hemos creído que Dios se ha manifestado en tal *anno* y en la forma humilde de siervo, que ha vivido y ha enseñado entre nosotros y que después ha muerto»— eso sería más que suficiente. La generación contemporánea ha hecho lo necesario, ya que este pequeño anuncio, esta *nota bene* de la historia mundial es suficiente para servir de ocasión a los posteriores; y las noticias más prolijas no podrían hacer más por los posteriores en toda la eternidad.

Si desea expresarse la relación del posterior con el contemporáneo del modo más breve posible sin que quiera sacrificarse la exactitud a costa de la brevedad, podría afirmarse: el posterior cree *por medio* (de la ocasión) de la información del contemporáneo en virtud de la condición que él mismo recibe de Dios. —La información del contemporáneo es la ocasión para el posterior como la contemporaneidad inmediata lo es para el contemporáneo. Y si las informaciones son las que deben ser (informaciones del creyente), darán ocasión precisamente a la misma ambigüedad de atención que tuvo él con ocasión de la contemporaneidad inmediata. Si la información no es así, entonces o *bien* es de un historiador y no trata propiamente del objeto de la fe (como si un historiador contemporáneo, que no fuera creyente, contara esto o lo otro), o *bien* es de un filósofo y no trata del objeto de la fe. El creyente en cambio da información como tal, de manera que nadie pueda recibirla inmediatamente, porque la palabra «creo» (pese a la razón y a IV, 297
mis dotes de invención) es un *aber*[171] muy serio.

No existe discípulo de segunda mano. Desde el punto de vista esencial el

primero y el último son iguales, si exceptuamos que la generación posterior tiene la ocasión en la información del contemporáneo, mientras que éste la tiene en la contemporaneidad inmediata y en ese aspecto no debe nada a ninguna generación. Pero esta contemporaneidad inmediata es pura ocasión; esto puede expresarse con mayor fuerza afirmando que el discípulo, si se ha entendido a sí mismo, tiene que desear que acabe esa ocasión, para que así Dios abandone de nuevo la tierra.

Quizás diga alguien: «Esto es muy curioso; de verdad que he leído con cierto interés tu exposición hasta la última línea y me alegra que no hubiera contraseñas ni escritos enigmáticos. Pero vuelves y vuelves como Saft[172], que siempre acababa en la despensa, mezclando como si fuera tuya y constantemente una palabrita perturbadora por el recuerdo que despierta. La idea de que para el discípulo es conveniente que Dios se vaya, se encuentra en el Nuevo Testamento, en el evangelio de Juan[173]. Pero haya sucedido esto intencionadamente o no, hayas querido dar o no a aquella observación un efecto interesante disfrazándola de esa forma, como el asunto se ha trastocado tanto, parece como si la ventaja del contemporáneo que yo estaba predispuesto originalmente a apreciar mucho, hubiera sido significativamente reducida al no existir problema sobre el discípulo de segunda mano, lo que en buen danés quiere decir que todos son esencialmente iguales. Mas no sólo eso. Con tu última expresión, la contemporaneidad considerada como ventaja se vuelve tan ambigua que lo máximo que puede decirse de ella es que sería mejor que cesara. Lo cual significa que es un estado intermediario de bastante importancia y que no puede omitirse sin retornar —como tú dirías— a lo socrático; carece sin embargo de importancia absoluta para el contemporáneo, tanto que a éste IV, 298
no se le priva de lo esencial cuando cesa; al contrario, con ello gana, aunque si no hubiese existido perdería todo y retornaría a lo socrático» —«Bien dicho, diría yo si la modestia no me lo prohibiera, puesto que hablas como si fuera yo mismo. Sí, así es. La contemporaneidad inmediata no es en absoluto una ventaja decisiva cuando se piensa en ella sin afán de curiosidad, sin tener prisa, sin ansia; sí, sin estar ansioso de mostrarse dispuesto inmediatamente, igual que el barbero de Grecia que se jugó la vida por ser el primero en contar la maravilla, a no ser que haya algún necio que contemple esta muerte como si fuera la de un mártir. La contemporaneidad inmediata está lejos de ello, tanto como para que el contemporáneo tenga que desear su cese y para que no le tiente el deseo de correr hasta allí para ver con los ojos de la carne y escuchar con oídos terrenales, porque todo eso son fatigas perdidas y penosas, sí, terribles molestias. No obstante, y como has

observado, esto pertenece propiamente a otra consideración donde se plantea el problema de qué ventaja podría sacar el creyente contemporáneo de su contemporaneidad una vez que se ha vuelto creyente, mientras que aquí hablamos sólo de hasta qué punto la contemporaneidad inmediata le hace más fácil a uno llegar a ser creyente. El posterior no puede ser tentado, porque sólo dispone de la información del contemporáneo y en cuanto información ésta se halla en la forma prohibitiva de la fe. Si el posterior se comprendiera a sí mismo, tendría que desear que la información del contemporáneo no fuera excesivamente prolija y sobre todo que no estuviera redactada en tantos libros como para poder llenar toda la tierra[174]. En la contemporaneidad inmediata late una inquietud que nunca acabará, a no ser que oiga: "todo está consumado", sin que con ello se elimine de nuevo lo histórico, porque en ese caso todo sería socrático». —«De este modo la igualdad está restablecida y las partes en liza están llamadas a volver a la igualdad». —«Ésa es también mi opinión, pero has de pensar a la vez que Dios mismo es quien reconcilia. ¿Sería posible establecer un acuerdo similar entre algunos hombres de modo que el acuerdo con él provocara respecto IV, 299
de todos los demás una diferencia que clamara al cielo? Eso sería sembrar discordia. ¿Acaso debería dejar Dios que el poder del tiempo decidiese a quién iba a favorecer? ¿no sería digno de Dios hacer que la reconciliación fuera igualmente difícil para todo hombre, en todo tiempo y en todo lugar? Igualmente difícil: porque ningún hombre tiene el poder de darse a sí mismo la condición y ni siquiera debe recibirla de otro hombre para suscitar nuevas discordancias; igualmente difícil, por tanto, pero también igualmente fácil, en cuanto que Dios la concede. Mira: por eso desde el comienzo consideré mi proyecto (es decir, en la medida que una hipótesis puede ser considerada así) como un proyecto divino y todavía lo considero así, sin por ello quedarme indiferente frente a cualquier objeción humana; al contrario, una vez más te inquiero si tienes alguna objeción atinada para plantearme». —«¡Qué pronto te pones solemne! Aunque el tema no lo exigiera, sólo por culpa de esa solemnidad habría que decidirse a plantear una objeción a menos que sea más solemne dejarlo estar y que tu solemne invitación sólo tenga la finalidad de imponer indirectamente silencio. Para que al menos la naturaleza de mi objeción no quiebre la solemnidad, la tomaré del interior de esa solemnidad con la que juzgo que una generación posterior se distingue de la contemporánea. Percibo con claridad que la generación contemporánea ha de sentir y sufrir muy profundamente el dolor que se halla en el devenir de semejante paradoja o, como tú lo has expresado, que Dios se introduzca en la vida humana; pero poco a poco este nuevo orden de cosas tendrá que imponerse victoriosamente y al final llegará la feliz generación que recogerá con cantos de alegría los frutos de la semilla sembrada con lágrimas por la

primera. ¿Es esta generación triunfante que marcha por la vida con cantos y sones de instrumentos muy diferente de la primera y de las posteriores?». —«Sí, innegablemente es diferente, tan diferente que ni siquiera posee esa igualdad que es la condición para que hablemos de ella, la condición para IV, 300
que su diferencia no inquiete mi esfuerzo por restablecer la igualdad. Una generación triunfante que, como dices, atraviesa la vida con cantos y sones de instrumentos —lo que, si mal no recuerdo, me rememora una traducción popular y en antiguo escandinavo de un pasaje de la Biblia por parte de un genio no tan desconocido[175]—, ¿sería realmente creyente esa generación? Si en verdad la fe tuvo en algún momento la intención de avanzar triunfalmente *en masse*, en ese caso no necesitaría dar permiso a nadie para entonar sátiras, porque de nada serviría que lo prohibiera a todos. Incluso si los hombres callaran, sobre esta insensata procesión se escucharía una risa estridente semejante a aquellos ruidos naturales de burla en Ceilán[176], ya que una fe que triunfa es la cosa más ridícula del mundo. Si la generación contemporánea de los creyentes no tuvo tiempo de triunfar, ninguna otra generación lo tiene, puesto que la tarea es la misma y la fe está siempre en lucha; pero mientras vuelva la lucha, hay posibilidad de derrota y por ello en el ámbito de la fe nunca se triunfa antes de tiempo, es decir, nunca en el tiempo. ¡Dónde hallar tiempo para componer canciones triunfales u ocasión para cantarlas! Si eso acaeciera, sería como un ejército dispuesto para luchar en el campo y que en lugar de hacerlo se volviera triunfante hacia los cuarteles de la ciudad —aunque nadie se riese de ello, aunque toda la generación contemporánea simpatizara con este abracadabra— ¡la sorda risa de la existencia estallaría cuando menos se esperara! ¿No actuaría el así llamado creyente posterior tan mal como el contemporáneo y le rezaría a Dios en vano (Capítulo II), porque no querría en absoluto que Dios le expusiera a esa humillación y desprecio? Porque el así llamado creyente posterior no desea contentarse con la humillación y el desprecio ni con la locura militante, sino que está pronto a creer con cantos y sones de instrumento. A éste no podría decirle Dios ni tan siquiera lo que a aquel contemporáneo: sólo amas al omnipotente que hace milagros, no a quien se humilló a sí mismo en igualdad contigo. Y aquí quiero cortar. Aunque IV, 301
fuera mejor dialéctico de lo que soy, tendría un límite; en el fondo es la firmeza en lo absoluto y en las distinciones absolutas lo que convierte a uno en buen dialéctico; esto es lo que se ha olvidado totalmente en nuestro tiempo al suprimir y suprimiendo de hecho el principio de contradicción, sin percibir lo que ya Aristóteles ponía de relieve: que esta propuesta de suprimir el principio de contradicción está basada en el principio de contradicción, porque en caso contrario la propuesta opuesta —que no está suprimido— sería igualmente verdadera[177]. Sólo deseo hacer todavía una

observación en relación con tus muchas alusiones, todas referentes a que he mezclado expresiones prestadas en todo lo dicho. No niego que así sea y tampoco quiero ocultar que era con intención, de tal modo que en la próxima sección de este folleto, si alguna vez lo escribo, tengo en mente el propósito de llamar a las cosas por su verdadero nombre y de revestir los problemas con su vestimenta histórica. Si es que alguna vez escribo una segunda parte, puesto que un escritor de folletos como yo carece de seriedad, como habrás oído decir de mí; ¿cómo podría yo ahora a modo de conclusión fingir seriedad para complacer a los hombres haciendo quizás una gran promesa? Escribir un folleto es en efecto fácil —pero prometer un sistema[178] es cosa seria. Y muchos hombres se han vuelto con ello hombres muy serios, tanto a sus propios ojos como a los de otros. Pero cuál será la vestimenta histórica de la siguiente parte no es difícil descubrirlo. En efecto, como se sabe, el cristianismo es el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico. Ninguna filosofía (porque sólo lo es para el pensamiento), ninguna mitología (porque únicamente existe ante la fantasía), ningún saber histórico (que es para la memoria) ha tenido esta idea, de la que a este respecto puede decirse con toda ambigüedad que no ha surgido del corazón de ningún hombre. Hasta cierto punto he querido olvidarlo y, aprovechándome del ilimitado buen talante de una hipótesis, he supuesto IV, 302
que todo era una estrafalaria ocurrencia mía a la que, sin embargo, no quería renunciar antes de haberla repensado. Los monjes nunca terminaron de contar la historia del mundo porque siempre comenzaron por la creación del mundo; si para hablar de la relación entre cristianismo y filosofía hubiera que comenzar a contar primero lo que se ha dicho antes, ¿cómo podría lograr —no digo terminar, sino ni siquiera comenzar? Porque la historia continúa creciendo. Si pudiera comenzarse con "aquel gran pensador y sabio, *executor Novi Testamenti*, Poncio Pilato"[179], que a su manera tiene un mérito particular para el cristianismo y la filosofía, aunque no haya descubierto la mediación. Y si antes de comenzar por él se ha de aguardar a algún otro escrito decisivo (quizás el sistema) del que ya se ha hecho muchas veces el anuncio *ex cathedra*, ¿cómo conseguiremos comenzar?».

MORALEJA

Indiscutiblemente este proyecto va más allá de lo socrático, como puede comprobarse en cada punto. Que por ello sea más verdadero que lo socrático es una cuestión totalmente distinta que no puede decidirse de un soplo, porque aquí se ha supuesto un nuevo órgano: la fe, y un nuevo presupuesto: la conciencia de pecado; una nueva decisión: el instante, y un nuevo maestro: Dios en el tiempo. Sin ellos ciertamente no me habría atrevido a presentarme a examen ante aquel irónico tan admirado a través de los siglos, a quien, pese a quien pese, me acerco con el corazón brincando de entusiasmo. Pero ir más allá de Sócrates cuando se dice esencialmente lo mismo que él —sólo que no tan bien—, eso no tiene nada de socrático.



SØREN KIERKEGAARD (Copenhague, 1813-1855)

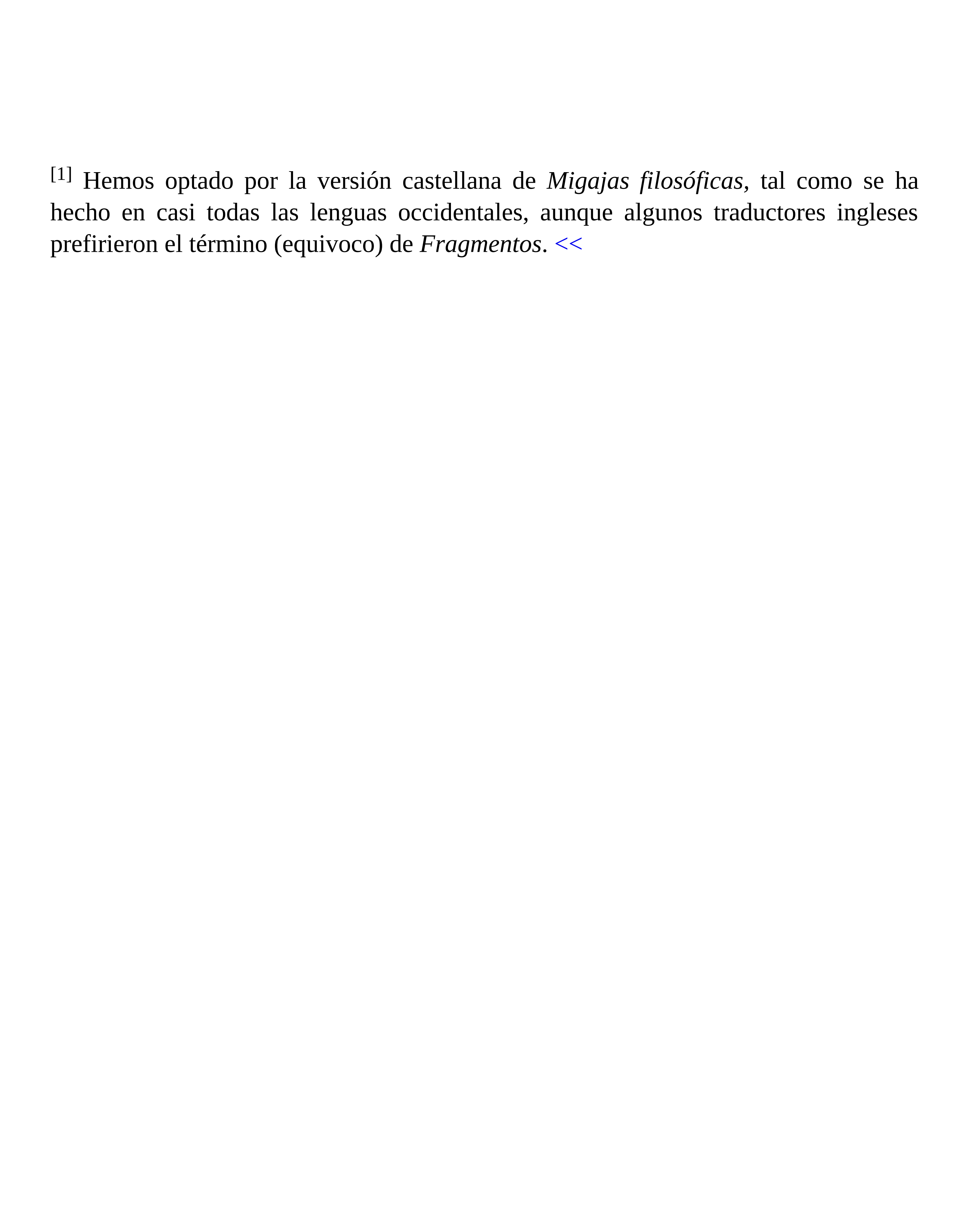
Kierkegaard figura entre los grandes de la historia del pensamiento. Su personalidad y su obra han sido calificadas de «tumultuosas, desbordantes e incontenibles» (Pizzuti), sometidas constantemente a las más diversas interpretaciones por parte de las corrientes filosóficas y teológicas que le sucedieron.

Hijo menor de un comerciante enriquecido, pronto perdió a su madre y a la mayoría de sus hermanos. Durante diez años cursó sus estudios en la Universidad de Copenhague hasta que, tras la muerte de su padre, decide presentar su tesis doctoral, que le otorgaría el título de *Magister*. A partir de entonces, y tras la ruptura de su célebre noviazgo con Regina Olsen, hija de uno de los máximos mentores del gobierno de la ciudad, se dedica en exclusiva a su oficio de escritor. No por ello dejó de participar en los avatares de la vida social, política y religiosa de su tiempo, trabando amistad con el obispo Mynster, visitando varias veces al rey Christian VIII de Dinamarca y polemizando con el periodista Goldschmidt. Sus obras más difundidas son *Sobre el concepto de ironía* (publicado en esta Editorial), *O lo uno o lo otro* (que incluye el célebre Diario del seductor), *Temor y temblor*, *Migajas filosóficas*, *El concepto de angustia*, *Postscriptum a las Migajas filosóficas*, *Las obras del amor*, *La enfermedad mortal*, *Ejercitación en el cristianismo*, *De los papeles de alguien que todavía vive* (en esta Editorial) y una larga serie de *Discursos edificantes*. La publicación de todas ellas fue sufragada por el propio Kierkegaard.

Arrinconado al principio por haberse enfrentado a la sociedad y al cristianismo

establecido de su época, fue rescatado del olvido por G. Brandes, T. S. Haecker y M. Heidegger. A España llegó tempranamente a través de Høffding y Unamuno, que le llamaba «el hermano Kierkegaard», pero cayó pronto en el olvido, pese al empeño de autores como Aranguren y Valverde. Recientemente se ha recuperado el interés por su magnífica obra y por su inquietante personalidad, fruto del cual son los numerosos estudios y congresos en torno a su pensamiento y la publicación de una nueva edición crítica de su obra en danés.

Notas



[1] Hemos optado por la versión castellana de *Migajas filosóficas*, tal como se ha hecho en casi todas las lenguas occidentales, aunque algunos traductores ingleses prefirieron el término (equivoco) de *Fragmentos*. <<

[2] Traducido como *Aut-Aut* (*Esto o aquello*), aunque literalmente significa *O-O*. <<

[3] *Stadier paa Livets Vei.* <<

[4] *Afsluttende uvidenskabelig Efterskerift til de pbilosophiske Smuler.* Suele citarse simplemente como *Postscriptum.* <<

[5] *Sygdommen til Døden*. <<

[6] *Indøvelse i Christendom*. <<

[7] «Sólo hay pocos santos. Si queremos hacernos santos y bienaventurados, tenemos que vivir como ellos» (*S. Kierkegaards Papirer*, Gyldendal, København, 1968, X-l A 151, p. 112). <<

[8] *Ibíd.*, II A 335, p. 138. <<

[9] Cf. nuestro amplio comentario en R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Søren Kierkegaard*, San Esteban-Universidad Pontificia, Salamanca, 1990, pp. 31-50. <<

[10] Kierkegaard compró un ejemplar de *La esencia del cristianismo* en 1844. No obstante en el *Postscriptum* (1845) Kierkegaard anuncia con cierto orgullo que la revista germana *Allgemeines Repertorium für Theologie und kirchliche Statistik* acaba de publicar en ese mismo año una recensión sobre *Migajas* (S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler,* en *Samlede Vaerker*, Gyldendal, København, 1925, vol. VII, p. 261 n.). La preocupación por el éxito editorial de *Migajas* se hace patente en esta página, aunque lo atribuya a su especial contenido. <<

[11] Cf. R. Larrañeta, «Kierkegaard y Heidegger. La verdad de la filosofía», en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger,* Sociedad C. L. de Filosofía, Salamanca, 1991, pp. 30-31. <<

[12] « [...] zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden» (G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *Gesammelte Werke*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1956, vol. VIII, p. 12). <<

[13] Cf. *Efterskrift til de philosophiske Smuler*, VII, p. 82, aunque el capítulo 2 (p. 60) lleva el título de «Posibles y reales tesis de Lessing». La referencia aparece en VII, p. 18 de las citas finales. <<



[14] Su concepción de la culpa y el pecado responde con bastante exactitud a los postulados luteranos y podría estar más acentuada por el contacto paterno con la secta de los moravos. <<

[15] Cf. los narrados a partir de IV, 211. <<

[16] «At være hos sig selv, det er jo Frihed» (IV, 209). <<

[17] Sobre todo en *Las obras del amor (Kjerlighedens Gjerninger*), en *Samlede Vaerker*, IX. Algo de ello hemos dicho en R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*, pp. 190-197. <<

[18] Cf. IV, 244. <<

[19] *Ibíd.* <<

[20] «Evighedens Afgjørelse» (IV, 250). <<

[21] IV, 254. <<

[22] Cf. IV, 256-257. <<

[23] «Todo devenir acontece por libertad y no por necesidad» (IV, 267). <<

[24] IV, 272. <<

[25] IV, 275. <<

[26] Para mayor información, cf. R. Larrañeta, «Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del sufrimiento inocente al dolor de Dios»: *Themata*, 15 (1995), pp. 67-77. <<

[27] Cf. R. Larrañeta, *La interioridad apasionada*, cit., p. 240. <<

[28] Cf. el comienzo del apartado 2 de nuestra Introducción. <<

[29] *Twelfth Night or what you will* («Noche de Reyes o como queráis»), Acto 1, esc. 5. El original dice: «many a good hanging prevents a bad marriage (una buena horca libra a muchos de un mal casamiento)» (cf. W. Shakespeare, *Noche de Reyes*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 126-127). Kierkegaard lo toma de una versión alemana. Volverá a referirse a ello en el arranque de *Efterskrit (Samlede Verker,* VII, p. VII): «Mejor bien colgado que no unido en sistemático parentesco con todo el mundo mediante un matrimonio infeliz». <<



[30] «Por nuestros propios medios, nuestros propios auspicios, a costa nuestra» (Cicerón, *Filípicas*, II, 37, 95). <<

[31] Alusión al *Magister Stygotius*, en la comedia de L. Holberg, *Jacob von Tyboe eller den stortalende Soldat* («Jacob von Tyboe o el soldado fanfarrón») (1725), cuyo protagonista, en el acto III, escena 4, afirma que *volente deo* (si Dios quiere) defenderá una tesis que será seguida de otras cinco. <<

[32] «Por derecho más que por pereza» (Salustio, *Jugurta*, IV, 4). <<

[33] *Abstenerse* de participar en la vida pública. Cf. Jenofonte, *Memorables*, III, 11, 16. <<

[34] «No perturbéis mis círculos». Cf. V. Maximus, VIII, 7, 7: «noli, obsecro, istum perturbare» («te ruego que no le perturbes»). <<

[35] Aristóteles, *Refutaciones de los sofistas*, I, 165 a 21. <<



[36] Personaje de la obra *El rey Salomón y el sombrerero Jørgen* (1825) de J. L. Heiberg. <<

[37] «en mayor medida». <<



[38] Ciudad al este de Jutlandia, muy próxima a la isla de Fionia. Quizás alude a algún hecho real acontecido allí. <<

[39] Rememora al rey David danzando ante el arca. Cf. 2 Sam 6, 14. <<

[40] «comunidad de bienes». <<

[41] Cf. 1 Cor 9, 13. <<

[42] Cf. Platón, *Crátilo*, 84b. <<

[43] «Os conjuro por los dioses» <<

[*] Pensado este pensamiento absolutamente, esto es, de tal modo que no se reflexione en los diferentes sentidos de preexistencia, esta idea griega entra de nuevo en la antigua y moderna especulación: la creación eterna, la emanación eterna del Padre, el eterno devenir de Dios, el eterno autosacrificio, la resurrección pasada, el juicio superado. Todas estas ideas son la idea griega de la reminiscencia, aunque no siempre se ponga de relieve, por haber llegado a ella yendo más allá. Disuelta la idea en una serie de múltiples sentidos de preexistencia, entonces los eternos pre de este pensamiento aproximado son como los eternos post de la correspondiente aproximación. Se aclara la contradicción de la existencia al establecer el pre que se necesita (por la fuerza de un estado anterior ha llegado el individuo a su estado actual, por lo demás inexplicable) o estableciendo el post requerido (en otra galaxia el individuo se sentirá mejor situado, y en atención a ello su estado actual no resulta inexplicable). <<

[*] Así se dice en nuestros días cuando se tiene lo Positivo, casi igual que cuando un politeísta quiere reírse de la negatividad del monoteísmo; pues en verdad los politeístas tienen muchos dioses y los monoteístas sólo uno; los filósofos tienen muchos pensamientos que, juntos, valen hasta cierto grado, Sócrates sólo posee uno que es absoluto. <<

[44] Platón, *Apología de Sócrates*, 21a ss. <<



[45] «Naufragio común, dulce». «Duke» añade el proverbio, algo bastante similar al adagio castellano «Mal de muchos...». <<

[46] «Disposición al sufrimiento». Es una expresión estoica. <<

[*] Citaré un pasaje de *Clitofon* sólo como observación de un tercero, aunque este Dialogo esté considerado como apócrifo. Clitofon reprocha a Sócrates de ser, en relación con la virtud, un mero estimulo (προτετραμενος). Una vez que ha recomendado suficientemente la virtud en general, abandona a cada uno a su suerte. Clitofon cree que esa conducta se debe a una de dos: o Sócrates no sabía más o no quería comunicar más (cf. § 410). <<

[47] «En todas partes y en ninguna». <<

[*] Queremos daros una pequeña pausa, puesto que no hay tanta prisa. Andando despacio, puede que no se llegue nunca a la meta, pero cuando uno se apresura demasiado, puede que se pase de largo. Hablemos un poco al estilo griego. Supongamos que era un niño que había recibido algo de dinero como regalo y pudiese comprar un buen libro o un juguete, costando cada cosa lo mismo. Si se ha comprado el juguete, ¿puede con el mismo dinero comprar el libro? De ninguna manera, porque ya ha sido gastado. Pero podría ir al librero y preguntarle si desea cambiarle el juguete y darle en vez de ello el libro. Pongamos que el librero respondiera: «Querido niño, tu juguete carece de valor; es verdad que cuando tenías el dinero, podías haber comprado el libro o el juguete, pero con el juguete pasa una cosa: al comprarlo, perdió todo su valor». ¿No pensaría el niño que eso era muy raro? De la misma manera hubo un tiempo en que el hombre pudo comprar por el mismo precio la libertad y la no-libertad, y ese precio era la libre elección del alma y el abandono en la elección. Y escogió la no-libertad. Suponiendo que fuese a Dios y le dijera si podía cambiar, seguro que éste le respondería: «Es innegable que hubo un momento en que podías haber comprado lo que quisieras, pero hay algo singular en la no-libertad, pues después de comprada, carece de valor, incluso si la has pagado muy cara». ¿No diría tal hombre: qué extraño es esto? Imaginemos incluso que dos ejércitos enemigos están alineados para la batalla y que aparece un caballero, ofreciéndose para tomar parte en ambos lados. Después de haber optado por uno de ellos, es vencido y hecho prisionero. Comparece como vencido delante del vencedor y tiene la osadía de ofrecer sus servicios en la misma condición que antes de ser apresado. ¿No le diría el vencedor: «Querido, ahora eres mi prisionero, hubo una vez que pudiste haber elegido de modo diferente, más ahora todo ha cambiado». ¿No sería todo esto curiosísimo? Si fuese de otro modo, si el instante no tuviera significado decisivo, el niño podría en última instancia haber comprado el libro, sólo que ignorándolo o en el equívoco de haber comprado el juguete; también, y en definitiva, el prisionero habría luchado en el otro lado, pero sin verlo a causa de la niebla; en una palabra, que habría estado con quien ahora que está prisionero se imagina. —«Ni el vicioso ni el impío tienen poder sobre su condición moral, aunque antes sí tuvieron poder para llegar a ser lo uno o lo otro, igual que quien tira una piedra, tiene poder sobre ella antes de arrojarla, pero no cuando la ha soltado» (Aristóteles [*Ética a Nicómaco*, III, 7, 1114]). En caso contrario, el hecho de tirarla sería una ilusión y quien la arroja conservaría la piedra en la mano a pesar de sus esfuerzos; y, entonces, como la «flecha voladora» de los escépticos, no se movería. <<

[48] Cf. Gál 4, 4. <<

[49] En francés, en el texto original. <<

[50] Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 41a. <<

[51] Jueces de los infiernos según la tradición platónica. <<

[52] Kierkegaard pone de excusa un antiguo juego danés con una «prenda» llamada *Huset* (casa). Quien no la toma dice «paso», equivalente a nuestro «paso» de los juegos de mesa. <<

[53] Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 31b ss. <<

[54] Cf. Platón, *El banquete*, 215d. <<

[55] Sacerdotes de la diosa Cibeles en Frigia. <<

[56] Cf. Platón, *El banquete*, 216-218. <<



[57] «Inmóvil, todo lo mueve» (cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 8, aunque literalmente no se encuentra ni en éste ni en otros pasajes aristotélicos). <<

[58] Cf. Platón, *Gorgias*, 490c. <<

[59] Alusión a un diálogo entre Temístocles y Jerjes, narrado por Plutarco. <<

[60] Cf. Mt 22, 19-21. <<



[61] Ambiente dentro y fuera de la casa en el relato de la resurrección de la hija de Jairo (cf. Mt 9, 23). <<

[62] Cf. 2 Pe 3, 8. <<

[63] Cf. Mt 6, 29. Sobre el tema compuso Kierkegaard (1847 y 1849) dos bellos discursos edificantes. <<

[64] Convicción muy arraigada en Israel. Cf. Ex 33, 20; Prov 13, 22. <<



[65] Este guión significa una reiteración: «en caso contrario volvemos a la postura socrática». <<

[66] Cf. Jn 8, 32. <<

[67] Cf. Platón, *El banquete*, 209-210. <<

[68] Cf. Platón, *El banquete*, 220b. <<

[69] Cf. Lc 9, 58. <<

[70] Cf. Mt 4, 6. <<

[71] Cf. Mt 27, 46; Jn 19,5. <<

[72] Cf. Lc 7, 37 ss. <<

[73] Cf. Lc 10, 42. <<



[74] Cf. Mt 16, 23. En este pasaje plagado referencias evangélicas damos sólo las más relevantes. <<

[75] Cf. Lc 2, 35. <<

[76] Cf. Mt 26, 38. <<

[77] Cf. 26, 39, 42. <<

[78] Cf. Mt 27,48. <<

[79] Cf. Mt 9, 17. <<

[80] Cf. Ex 19, 16 s. <<

[81] Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 27b. <<

[82] Mientras redacta *Migajas*, Kierkegaard está leyendo *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach (cf. su diario de 1844 en *Papirer*, V A 14, p. 8), pero piensa a la vez en las explicaciones de D. F. Strauss (1835) acerca del cristianismo. <<

[83] Cf. 1 Cor 2, 7-10. <<

[84] Tifón personifica el principio del mal. <<

[85] Irónica alusión a Hegel. <<

[*] Quizás pueda parecer una ridiculez querer dar a esta proposición la forma de duda con «supongamos», porque una cosa así la conocen todos en nuestra época teocéntrica. ¡Ojalá fuera cierto! Demócrito lo sabía, puesto que define al hombre de esta forma: «el hombre es lo que todos nosotros sabemos», y continua: «porque todos nosotros sabemos qué es un perro, un caballo, una planta, etc., pero nada de todo eso es el hombre». No deseamos ser tan maliciosos ni tan agudos como Sexto Empírico *[Hipotiposis pirrónicas*, II, 23] que concluía de ello, con toda razón y como es de sobra conocido, que el hombre es un perro, puesto que el hombre es lo que todos sabemos, todos sabemos qué es un perro, *ergo*... —No queremos ser tan maliciosos. ¿Pero verdad que el asunto se ha clarificado en nuestro tiempo que no tiene necesidad de inquietarse ni siquiera un poco acerca de sí mismo pensando en el pobre Sócrates y en sus apuros? <<

[86] *Hipotiposis pirrónicas*, III, 253 ss. <<

[87] Cf. Platón, *Teeteto*, 151e. <<

[88] Cf. Platón, *El banquete*, 220c. <<



[89] Expresión de Hegel acerca del «mundo esencial» en *Wissenschaft der Logik*, Buch II (Jub. Ausg. IV 634). <<

[90] «Como te estoy diciendo, no indago sobre sobre estos asuntos, sino sobre mí mismo: puede que yo sea un monstruo más complejo y envuelto en pasiones [que Tifón]; o que sea un animal más dulce y más simple, partícipe por naturaleza de un destino divino y capaz de modestia». <<

[91] «antes» <<

[*] Así dice Spinoza[92], quien profundizando en el concepto de Dios quiere deducir el ser del pensamiento, pero —nótese bien— no como una propiedad accidental, sino como una determinación de la esencia. Esto es lo profundo en Spinoza, pero veamos cómo procede. En *Principia philosophiae cartesianae,* Pars I, Propositio VII, Lemma I, dice: *«quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior»* [«Cuanto más perfecta es una cosa por su naturaleza, mayor existencia y más necesaria envuelve; y, por el contrario, cuanto mayor y necesaria existencia envuelve, tanto más perfecta es»]. Por tanto, cuanto más perfecto, más ser; cuanto más ser, más perfecto. Esto es una tautologia. Ésta se hace aún más obvia con una nota, *Nota II: «quod hic non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse»* [«que aquí no hablamos de la belleza y otras perfecciones que los hombres por superstición e ignorancia quisieron llamar perfecciones, sino que por perfección entiendo sólo la realidad o el ser»]. Explica *perfectio* con *realitas, esse.* Por consiguiente, cuanto más perfecta es la cosa, más es. Pero su perfección consiste en que tiene más *esse* en sí, lo que quiere decir: cuanto más es, más es. Esto referente a la tautología (IV, 235), pero continuemos ahora. Aquí falta una distinción entre ser de hecho y ser ideal. El lenguaje en sí mismo poco claro —hablar de más o menos ser, esto es, diferencia en el grado de ser — se vuelve todavía más confuso cuando no se hace aquella distinción, cuando —dicho de otro modo— Spinoza habla profundamente sin preguntar primero por la dificultad. En relación con el ser de hecho es absurdo hablar de más o menos ser. Una mosca, cuando existe, tiene tanto ser como Dios. Esta estúpida observación que escribo tiene en relación al ser fáctico tanto ser como la profundidad de Spinoza, pues en relación al ser de hecho vale la dialéctica hamletiana: ser o no ser. El ser de hecho es indiferente a toda diferencia de determinación de la esencia y todo lo que existe participa del ser sin celos mezquinos y participa en igual grado. No sucede lo mismo, eso es totalmente cierto, en el plano ideal. *Pero desde el momento que hablo idealmente del ser, ya no hablo del ser, sino de la esencia.* Lo necesario, y por eso lo es, tiene la más alta idealidad. Mas este ser es su esencia y, por ello, por serio, no puede hacerse dialéctico en las determinaciones del ser fáctico ni tampoco puede decirse respecto a cualquier otra cosa que tiene más o menos ser. Esto se ha expresado hace un tiempo, aunque de modo imperfecto, de la siguiente manera: si Dios es posible, es *eo ipso* necesario (Leibniz [*Epistola ad Hermannum Conringium de Cartesiana demonstratione existentiae Dei*, 1678]). La expresión de Spinoza es entonces totalmente exacta y la tautología está en orden, pero también es verdad que retorna de nuevo la dificultad, puesto que la dificultad consiste en asir el ser de hecho

e introducir dialécticamente la idealidad de Dios en el ser fáctico. <<

[92] Cf. B. Spinoza, *Ethica*, I, def. I. Aunque en contacto con Spinoza desde 1837 (*Papirer*, II B, 19, p. 299), Kierkegaard aborda el *Tractatus theologico-politicus* en 1844 (IV A 190, p. 70) y estudia la *Ética* en 1846 (*Papirer*, VII-1 C 1, p. 401). <<

[93] Mezcla Kierkegaard los tentetiesos con los ludiones. <<



[94] En alemán en el texto, indicando la aportación personal, pero con resonancias hegelianas (*Papirer*, V C 1 p. 371). <<

[95] La anécdota está incluida en *Papirer*, V B 5, 5, p. 61, donde señala la fuente: W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig, 1798-1819, IV, 344), aunque viene de Cicerón, *Academica*, II 29. <<

[96] Cf. Sal 14, 1; 53, 2. <<

[*] ¡Qué tema tan estupendo para un cómico demente! <<

[97] Cf. Jenofonte, *Memorables*, I, 4. <<



[98] En la tradición escolástica se habla de tres vías (procedentes del Pseudo-Dionisio) para el conocimiento de Dios: vía de afirmación, de negación y de eminencia. <<

[99] «diáspora». <<

[100] Posible alusión a la tesis de Feuerbach. <<

[101] Cf. Mt 6, 26 ss. <<

[102] Habla de Sócrates. <<

[103] «copioso botín» (recogido por los romanos a los vencidos). <<

[*] Nuestra lengua llama con acierto al afecto *sufrimiento* del alma, mientras a menudo al nombrar la palabra «afecto» pensamos más bien en la energía convulsiva que asombra y nos hace olvidar que es sufrimiento. Así sucede, por ejemplo, con el orgullo, la obstinación, etc. <<

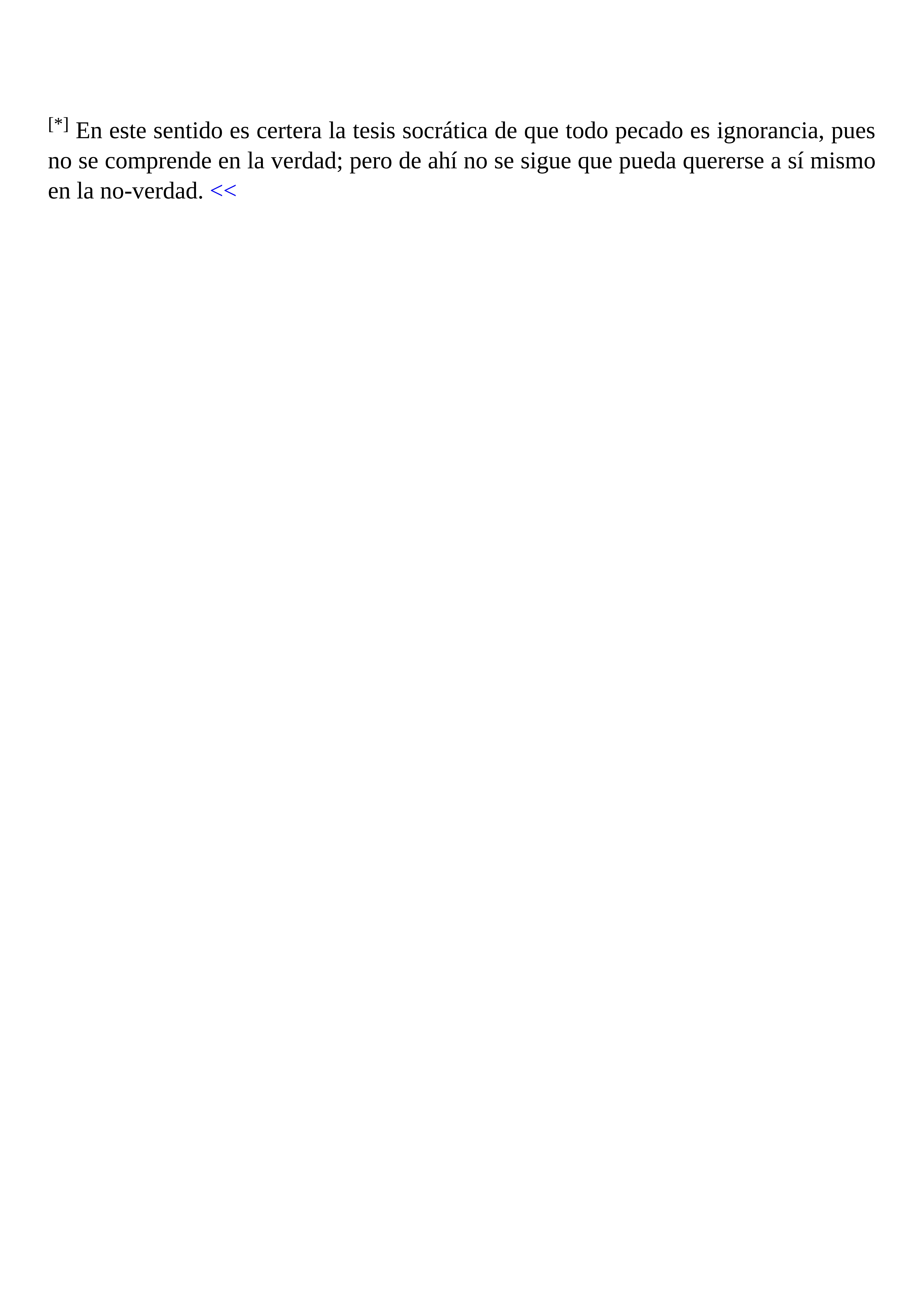
[104] Aunque luego utiliza también el adjetivo *passiv* (IV, 244), traducimos *lidende* por «pasivo», porque así se entiende a la vez el juego literario de Kierkegaard con *lide* (sufrir) y la oposición entre escándalo activo y pasivo. <<

[*] El lenguaje muestra también que el escándalo es pasivo. Se dice «escandalizarse», lo que expresa de inmediato sólo un estado, aunque se usa como idéntico a «*recibir* escándalo» (identidad entre lo activo y lo pasivo). En griego se dice σκανδαλίζεσθαι. Esta palabra viene de σκἀνδαλον (choque) y significa recibir un choque. Aquí se ve con claridad el significado: el escándalo no choca, sino que el escándalo recibe el choque, por tanto pasivamente, aunque tan activamente que lo recibe él mismo. Por ello la razón no ha inventado el escándalo, porque el choque paradójico que la razón aislada desarrolla no lo ha descubierto ni la paradoja ni el escándalo[105]. <<



[105] Juega Kierkegaard con el ambiguo sentido danés de Anstød (choque, escándalo, piedra) más corto que anstødsten (piedra de escándalo). <<

[106] Cf. B. Spinoza, *Ethica*, II, prop. 43: *«sicut lux se ipsam et tenebras manifestat sic veritas norma sui et falsi est»* («así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso»). <<



[*] En este sentido es certera la tesis socrática de que todo pecado es ignorancia, pues no se comprende en la verdad; pero de ahí no se sigue que pueda quererse a sí mismo en la no-verdad. <<

[107] «Porque es absurdo». Cf. Tertuliano, *De carne Christi*, V: *«Mortuus est Dei filius, credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est*» («Ha muerto el hijo de Dios, es creíble por ser necio. Sepultado resucitó; es cierto por ser imposible»). <<



[108] J. G. Hamann escribe una carta a su hermano en 1759, donde afirma que mentiras y novelas deben ser probables. Cf. *Werke*, Berlin, 1821-1843, I, p. 425. <<

[109] En este caso se trata de una carta de Hamann a su amigo J. G. Lindner. Cf. *ibíd.*, I, p. 497. <<

[110] Cf. Lactancio, *Divinae Institutiones*, VI, 9, que Kierkegaard poseía. <<



[111] En alemán: «Todo es buenos si el final es bueno». Se refiere a una traducción germana de la obra de Shakespeare. <<



[112] Aunque los calificativos de «necia» y «torpe» aplicados a la razón no se hallan literalmente en los escritos luteranos. <<

[113] De nuevo se trata de una famosa obra shakespeariana. <<



[114] Es una expresión alemana de *El pescador* de Goethe: «En parte ella lo arrastró, en parte él lo sumergió». <<

[115] Cf. Flp 2, 7. <<

[116] Cf. Mt 26, 53. <<

[117] Cf. Mt 6, 26. <<

[118] Cf. Mt 8, 20. <<

[119] Cf. Mt 6, 28. <<

[120] Cf. Mt 12, 49. <<

[121] Cf. Jn 3, 2. <<

[122] Cf. Lc 2, 7 ss. <<



[123] Es el tema principal de *Migajas*, inspirado en las preguntas de Lessing que encabezan la obra. <<

[124] Cf. Mt 4, 4. <<

[*] Toda determinación que quiera hacer a Dios inmediatamente reconocible es sin duda una piedra miliar de aproximación, aunque sin medir hacia sino desde, no hacia la paradoja, sino de vuelta de la paradoja, de vuelta de Sócrates y de la ignorancia socrática. Hay que hacer caso a ello, no suceda en el mundo del espíritu como a aquel caminante a quien un inglés respondió a la pregunta de si el camino conducía a Londres, diciendo: sí, así es, y sin embargo no llegó a Londres, porque el inglés había silenciado que tenía que girar en redondo, ya que estaba justamente alejándose de Londres. <<

[125] Cf. Jn 1, 1. <<

[126] Cf. Mt 13, 16 ss. <<

[127] Cf. Lc 13, 26 ss. <<

[128] Cf. 1 Cor 13, 12. <<

[129] Cf. Lc 13, 26. <<



[130] La leyenda afirma que Mitrídates Eupátor, rey del Ponto, era capaz de ello y de hablar muchas lenguas. <<



[131] «So pena de total y perpetuo silencio». Son términos tornados de la práctica judicial. <<

[132] Cf. Herodoto, *Historias* III, 61, 71. <<



[133] Juego danés y germano donde uno de los participantes pregunta por la puerta de la abuela y recibe falsas respuestas. <<

[134] Cf. Platón, *Gorgias*, 490. <<

[135] Kierkegaard ha estudiado estos conceptos del cambio en W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, III, 125-128. <<

[136] «Paso de uno a otro género». <<



[137] Lo estudia Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, en *Samlede Vaerker*, IV, pp. 388 s. <<



[138] Definición de necesidad en Hegel. Cf. *Wissenschaft der Logik* (Jub. Ausg. IV, 685 ss.). <<

[139] Cf. Aristóteles, *De la interpretación*, 12, 21 b, 10 ss. <<

[140] Cf. *Ibíd.*, 13,22 a, 14 ss. <<

[141] «Uno al lado de otro», término tomado de Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 254 (Jub. Ausg. IX, 71). <<

[142] Cf. W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, II, 155-6 y IV, 273. <<



[143] Toma Kierkegaard las palabras textuales del título de una comedia holbergiana: *Hexeri eller Blind Alarm (Magia o falsa alarma).* <<

[*] La generación profetizante desprecia el pasado, no quiere escuchar el testimonio de la Escritura; a la generación que se ha ocupado en entender la necesidad del pasado, no le agrada interrogarse acerca del futuro. Ambas posturas son totalmente consecuentes, ya que cada uno, sobre todo mirando al contrario, tiene ocasión de percibir cuán necia es su conducta. El método absoluto, que es un descubrimiento de Hegel, es ya en la *Lógica* un asunto difícil [Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Jub. Ausg, 327-353], sí, una brillante tautología que ha sido puesta al servicio de una científica superstición con numerosos signos y hechos milagrosos. En las ciencias históricas esto es una idea fija, y el hecho de que el método comience de inmediato con el devenir concreto, siendo la historia la concreción de la idea, ha dado a Hegel la ocasión de mostrar una rara erudición, un extraño poder para elaborar la materia a través de la cual ha causado emoción, pero ha proporcionado también la ocasión para distraer el alma del discípulo, de tal manera que, quizás por deferencia y admiración hacia China, Persia, los pensadores del Medievo, los filósofos griegos, las cuatro monarquías de la historia mundial (un descubrimiento que no se le había escapado a Gert Westphaler[144], y que puso también en movimiento la lengua de muchos hegelianos «Gert Westphaler» posteriores), olvidó verificar si eso aparece ahora en la conclusión, en el final de la maravillosa aventura, eso que estaba anunciado siempre en el comienzo, que era la cosa esencial, eso que toda la magnificencia del mundo no podía reemplazar y que sólo podía dar cumplimiento a la tensión intempestiva en la cual estaba contenida —la exactitud del método. ¿Por qué se hizo inmediatamente concreto? ¿Por qué comenzó a experimentarse de inmediato *in concreto*? ¿No podía responderse esta cuestión con la desapasionada brevedad de la abstracción, sin divagaciones, sin encantamientos, es decir: que la idea se haga concreta, qué es el devenir, cómo se relaciona con lo devenido, etc.? De igual modo tendría que haberse respondido en la *Lógica* qué quería decir paso, en lugar de ponerse a escribir tres volúmenes donde se demostraba el paso en determinaciones categóricas y se espantaba la superstición, y se lograba una situación frustrada para quien con alegría quería sentirse deudor del espíritu superior y agradecer lo que debía, sin olvidar por ello lo que Hegel mismo tenía que considerar asunto capital. <<



[144] Protagonista de una novela de Holberg que lleva su nombre: *Gert Westphaler, eller den meget talende Barber* (*Gert Westphaler o el barbero charlatán*), donde Gert habla de «cuatro imperios». <<

[145] Cf. Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, IV. <<

[146] Se trata de un comentario de K. Daub a la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss. <<

[147] Cf. G. W. Leibniz, *Teodicea*, 406-416 <<

[148] «ya que es necesario que lo necesario lo sea antes que él mismo». <<

[149] Cf. Platón, *Teeteto*, 155; Aristóteles, *Metafísica*, 1, 2. <<



[150] Debe referirse a la obra de Fr. von Baader, *Fermenta Cognitionis*, Heidelberg, 1839. <<

[151] «fin». <<

[152] Cf. Heb 11, 1. <<

[153] Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, IX, 107; Sexto Empírico, *Hipotiposis pirronianas*, I, 25-30. <<

[154] «Filosofía indagadora, aporética, escéptica». Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirronianas*, I, 7. <<

[155] «incondicional», «positivo» <<



[156] «El fin, dicen los escépticos, es la suspensión del asentimiento, a la que sigue como una sombra la ataraxia». <<

[*] Que la percepción y el conocimiento inmediato no pueden engañar lo subrayan ambos, Platón y Aristóteles [Platón, *Teeteto*, 195c]. Más tarde Cartesius, quien como los escépticos griegos, afirma que el error proviene de la voluntad que se precipita en sacar conclusiones[157]. Esto proyecta también una luz sobre la fe, porque quien se decide a creer corre el riesgo de estar en el error, y sin embargo quiere creer. No hay otra manera de creer. Querer evitar el riesgo es querer saber con certeza que se sabe nadar antes de entrar en el agua. <<

[157] Sabemos por los *Papirer* (V B 15, 11) que Kierkegaard piensa en los *Principia Philosophiae* (pars I, 1, XXI, XLII) de R. Descartes. <<

[158] Cf. Fr. H. Jacobi, *Von der göttlichen Dingen und den ihrer Offenbarung*, Leipzig, 1812-1825, III, pp. 367 ss. <<

[159] «filosofía eféctica (en suspenso)». <<

[160] En el texto original aparece resaltado de modo especial. <<

[*] El término contradicción no ha de ser tomado en ese sentido volatilizado que Hegel ha imaginado para sí mismo, para los demás y para la contradicción misma: que ésta tenga poder para producir algo. Mientras algo no ha devenido, la contradicción es sólo el impulso a la admiración, su *nisus*[161], no el *nisus* del devenir; cuando eso ha devenido, la contradicción está de nuevo presente como *nisus* de admiración en la pasión que reproduce el devenir. <<

[161] «esfuerzo, impulso». Cf. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik (Jub. Ausg. IV, 547). <<

[162] «golpe de mano», en francés y plural en el texto. <<

[163] «frontera», «límite». <<



[164] Alude a la versión de la Biblia, llamada de los Setenta porque el emperador Ptolomeo I habría reunido a otros tantos exegetas en la isla de Faros (Alejandría) para que realizaran la traducción griega del original hebreo. <<

[*] En general (sea cual sea *in concreto* la comprensión más cercana) querer unir una demostración de probabilidad con lo improbable (para demostrar: ¿es esto probable?, pero entonces el concepto está cambiado; o para demostrar: ¿es esto improbable?, pero utilizar para eso la probabilidad es una contradicción) es desde la seriedad tan necio que debería considerarse como imposible poder plantearlo. En cambio y a mi juicio, como broma y chanza, es sumamente divertido; practicarlo en este tono restringido resulta muy entretenido. Un noble hombre quiere servir a la humanidad con una demostración de probabilidad para ayudarle a entrar en lo improbable. Lo logra más allá de toda medida; conmovido recibe enhorabuenas y agradecimientos no sólo de personajes que saben gustar de la demostración, sino también de la comunidad —¡ay, aquel noble hombre ha echado todo a perder! —O supongamos que un hombre tiene una convicción; el mérito de esta convicción es el absurdo, lo improbable. Este mismo hombre es considerablemente vanidoso. Hay que comportarse con él así: tan suave y amablemente como sea posible se le induce a exponer su convicción. Puesto que nada sospecha, la expone con agudeza. En cuanto acaba, se corrobora su vanidad de la forma más estimulante posible. Él se vuelve perplejo, molesto, avergonzado de sí mismo: «tener que aceptar el absurdo». En lugar de responder con plena tranquilidad: «Señor mío, es usted un loco; esto es absurdo y así será pese a todas las objeciones que yo mismo he ponderado de una manera bastante más tremenda de la que nadie podría habérmelo propuesto y aunque también haya elegido yo mismo lo improbable», intenta prolongar la demostración de probabilidad. Le ayudan, le dejan vencer y acaba más o menos así: «¡Hombre, ahora veo que esto es lo más probable de todo!». Todos le abrazan, llevan muy lejos la broma, le besan y agradecen *ob meliorem informationem*, le miran para la despedida con ojos románticos, separándose de él como de un amigo y de un hermano en vida y muerte, como del alma que mejor han comprendido hasta la eternidad. —Tal broma es legítima porque, si este hombre no hubiera sido vanidoso, yo no hubiera hecho de necio frente a la honrada seriedad de su convicción. Lo que dice Epicuro acerca de la relación de un individuo con la muerte [Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos*, X, 125] (aunque su consideración no sea más que un mediocre motivo de consuelo) sirve para la relación entre probabilidad e improbabilidad: cuando estoy yo, ella (la muerte) no está; y cuando está ella (la muerte), ya no estoy yo. <<

[165] Se refiere a H. L. Martensen. Cf. los comentarios de *Papirer*, V A 10, p. 7. <<

[166] Comedia de L. Holberg, en la que se narra una anécdota sobre la mujer de un marinero en los nuevos barrios de la ciudad y que engendro de una sola vez treinta y dos niños. <<

[167] Cf. Filostrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VI, 21. <<



[168] Las Parcas eran diosas infernales de la mitología grecorromana que hilaban, devanaban y cortaban el hilo de la vida. <<

[169] Cf. 1 Cor 2, 7-9. <<

[170] Se refiere a las aventuras del militar alemán K. H. Münchhausen (1720-1797), célebre por sus fanfarronadas que le convirtieron en un famoso personaje, dando lugar a diversos relatos legendarios. <<

[171] «pero» (en alemán). <<



[172] Personaje de A. G. Œlenschläger, *Sovedrikken* (1808), en el que el personaje Saft da vueltas y vueltas hasta acabar en la despensa. <<

[173] Cf. Jn 16, 7. <<

[174] Cf. Jn 21, 25. <<

[175] Está mencionando a N. F. S. Grundtvig (1783-1872), importante personaje público de Copenhague, apasionado por la antigua literatura escandinava, pionero en la renovación de las escuelas y creador de cánticos para la Iglesia danesa. <<

[176] Alusión a lo que narra un naturalista alemán. Cf. G. H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Bamberg, 1921, p. 38. <<

[177] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, IV, 1005 b. <<

[178] Alusión al sistema hegeliano. <<

[179] Expresión de una carta de J. G. Hamann a Lavater (1778) en la que dice: «Para mí Poncio Pilato es... el escritor más sabio y el profeta más obscuro, el justiciero del Nuevo Testamento» (*Schriften*, Roth, Berlin, 1821-1843, V, p. 274). <<